

Aristoteles-Studien I

Von Olof Gigon, Bern

Was der Aristotelesforschung heute noch am meisten zu fehlen scheint, sind Interpretationen, also Untersuchungen, die dem Kontinuum eines bestimmten Textes nachgehen und den Sinn jedes einzelnen Satzes für sich und in seiner Umgebung zu verstehen suchen.

Für das Gesamtbild des Aristoteles und für die Geschichte seines Philosophierens ist in den letzten Generationen schon manches getan worden. Die Grundlagen hat Werner Jaegers klassisches Buch geschaffen. Aus späterer Zeit greifen wir etwa die kluge Darstellung von L. Robin (Paris 1944) heraus. Es gibt auch ziemlich viele Werke, die von bestimmten philosophischen Problemen ausgehen und an Hand der Texte zeigen, wie Aristoteles sie bewältigt hat. Wiederum nur als Beispiel seien zwei Abhandlungen genannt, die beide als vortrefflich bezeichnet werden dürfen, so verschieden sie auch in der Methode sind: H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles* (Basel 1942) und F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain 1948). Endlich existieren zu mehreren Schriften des Aristoteles ganz hervorragende moderne Kommentare; ich denke an diejenigen von W. D. Ross (*Metaphysik* 1924, *Physik* 1936, *Analytiken* 1949) und J. Düring (*Part. anim.* 1943, *Meteor.* IV 1944).

Aber das alles scheint noch nicht recht auszureichen. Das Bild des Aristoteles bleibt zu unbestimmt und in gewisser Weise noch zu starr. Wir möchten die Bewegung seines Denkens im Einzelnen kennen lernen und verfolgen können. Dazu müßte indessen das Interpretieren extensiv und intensiv wohl noch weiter getrieben werden, als es bisher geschehen ist.

Die nachfolgenden Studien sollen nur ein erster Versuch dazu sein. Sie beanspruchen nicht im entferntesten, die Probleme, die fast in jedem Satze des Aristoteles auftauchen, endgültig zu lösen oder auch nur erschöpfend zu skizzieren. Sie wollen nicht mehr als ein Hinweis sein und eben ein Versuch, hinter die Texte zu dringen zu der lebendigen Bewegung des Denkens, das sie geschaffen hat.

Ganz der Sache gemäß werden sich uns die Probleme dabei in zwei Gruppen sondern. Das erste ist die Frage nach dem Sinn der Texte. Ein durchschnittliches Verständnis ist zumeist nicht allzu schwer zu erreichen; erleichtert wird es erst noch in großem Maße durch die Arbeit der antiken Kommentatoren, die sich während Jahrhunderten mit bewundernswerter Energie darum bemüht haben, den gegebenen Texten ein Maximum an Folgerichtigkeit und Verständlichkeit zu verschaffen. Es gibt kaum eine Schwierigkeit, die sie nicht weginterpretiert hätten. Für uns wird es indessen das beste sein, von dieser Arbeit zunächst einmal so weit als möglich abzusehen. Denn als Interpreten suchen wir kein System, sondern

ganz präzise für jeden Satz den Gehalt, den der Schreibende gemeint haben kann und den der Leser, für den der Satz geschrieben war, gehört haben muß. In zahllosen Fällen sehen wir, wie die antiken Kommentatoren den Sätzen des Aristoteles Bedeutungen beilegen, die an sich durchaus möglich sind, die aber nicht in den Sätzen enthalten sind und die der Leser unmöglich den Sätzen hat entnehmen können.

An diesem Verständnis des Einzelnen, so wie es selbst verstanden sein wollte, hängt aber auch das Verständnis des Ganzen. Wir kennen bisher die Nuancen wie die ursprünglichen Entwürfe des aristotelischen Denkens immer noch zu wenig. Daher wird es auch kommen, daß uns die geschichtliche Stellung des Aristoteles immer noch zu wenig klar ist. Wir meinen damit nicht nur sein Verhältnis zur platonischen Akademie und zu den Vorsokratikern, sondern auch das Verhältnis der hellenistischen Philosophie zu ihm. Um nur eins zu nennen: vermutlich wird sich das vielberufene Problem, das sich an die beiden Namen Poseidonios von Apameia und Antiochos von Askalon knüpft, erheblich fördern lassen, wenn wir einmal wissen, wie weit der Einfluß des aristotelischen Denkens bei ihnen eigentlich gegangen ist. Allerdings stehen wir gerade an diesem Punkte einer besonders schlimmen Situation gegenüber, einer Situation, die um so ärger ist, als sie von den meisten Forschern kaum bemerkt zu werden pflegt. Es ist die Tatsache, daß uns das philosophische Oeuvre des Erben des Aristoteles, Theophrast, so gut wie unbekannt ist. Die Reste sind spärlich, weil es in der späteren Antike nur noch so weit berücksichtigt wurde, als es Aristoteles in wichtigen Fragen zu ergänzen schien; und selbst von diesen Resten liegt bis heute noch keine brauchbare Sammlung vor. Aber wie unschätzbar wäre Theophrasts Werk, wenn wir es besäßen: Es könnte uns die greifbare Gewißheit darüber verschaffen, auf was es Aristoteles zuletzt eigentlich ankam, wie seine philosophische Entwicklung faktisch verlaufen ist und in welchem Sinne der alte Peripatos im ganzen geschichtlich gewirkt hat. Da nun diese Möglichkeit verschlossen ist, bleibt uns nur übrig, die Texte des Aristoteles selbst mit aller Sorgfalt zu interpretieren. Es gilt, sie so zu verstehen, wie sie gemeint sind und wie sie in ihrer Zeit verstanden werden konnten und mußten.

Dazu kommt das große Problem der Form als zweites Hauptproblem. Wir dürfen heute von der Voraussetzung ausgehen, daß die im Corpus Aristotelicum vereinigten Texte keine geformten Werke im strengen Sinne sind und ursprünglich keineswegs zur Publikation bestimmt waren. Auch eine flüchtige Lektüre zeigt, daß es sich um eine Vielzahl mehr oder weniger ausgearbeiteter Entwürfe und Notizen handelt, die notdürftig zu Ganzheiten zusammengearbeitet wurden. Aber mit dieser allgemeinen Feststellung ist noch nicht viel gewonnen. Wir verlangen zu sehen, was da im einzelnen geschehen ist, wie die Entwürfe ursprünglich aussahen, wie sie gekürzt, zerteilt und neu zusammengestellt, wie sie mit Einleitungen, Überleitungen, Erläuterungen und Abschlüssen versehen wurden, bis schließlich die Bücher herauskamen, die wir lesen.

Da erhebt sich denn zu guter Letzt die wahrhaft gefährvolle Frage: Von wem stammt diese Redaktion der Bücher des Aristoteles? Zweifellos von Aristoteles selbst oder von einem anderen. Das klingt noch harmlos. Aber weniger harmlos wird es, wenn wir uns ernstlich überlegen, was es bedeutet, wenn es wirklich ein anderer gewesen sein sollte. Denn darüber wird man sich keine Illusionen machen dürfen: Ein antiker Redaktor hinterlassener Papiere geht nicht so vor, wie es etwa in neuer Zeit die Herausgeber von Kierkegaards hinterlassenen Papieren getan haben, also mit unbedingtem Respekt vor jedem Wort und jeder Intention des Autors, mögen sie noch so sonderbar sein. Ein antiker Redaktor bringt unbefangen seine eigene Ansicht von den in Frage stehenden Sachen (also in diesem Falle von der Philosophie) mit, ebenso sein eigenes Bild von dem, was Aristoteles richtiger- und vernünftigerweise gelehrt haben kann. Er wird niemals vor Eingriffen in den Text zurückschrecken, wo ihm dies durch die Rücksicht auf das *εὐλογον* und das *σάφές* geboten erscheint. Wo finden aber dann wir Spätgeborenen in einem aristotelischen Text die Grenze zwischen dem, was Aristoteles selbst, und dem, was ein mehr oder weniger intelligenter Redaktor sagt? Man sieht leicht, welche Perspektiven sich da auftun können. Vor einem Versinken ins Uferlose kann uns nur ein möglichst präzises Interpretieren jedes Satzes retten. Wenn einmal größere Texte durchinterpretiert sind, mag man hoffen, bestimmte Kriterien zu gewinnen, an denen sich dann allgemein die Arbeit des Redaktors, wenn es einen solchen gab, wird erkennen lassen.

Immerhin ist es keineswegs von vornherein ausgemacht, daß es einen solchen Redaktor gab. Und es wäre erst recht geradezu töricht, von vornherein Spekulationen darüber anzustellen, welcher Zeit ein solcher Redaktor angehört haben mag. Das ist eine Frage, die wir ruhig bis auf weiteres zurückstellen dürfen. Wichtig ist nur, daß die Alternative in dem einen Punkt klar formuliert wird: entweder hat Aristoteles selbst seine Texte gegen Ende seines Lebens so redigiert, wie wir sie heute lesen; dann dürfen wir uns ihnen anvertrauen und uns von ihrer Gesamtheit das Bild des Aristoteles geben lassen. Oder aber es war ein Redaktor, dann haben wir mit größeren oder geringeren Eingriffen zu rechnen; dann geht es keinesfalls an, den gefährlichen Konsequenzen dadurch zu entweichen, daß man diesem Redaktor einen Begriff von Pietät einem literarischen Nachlaß gegenüber zuschreibt, der nach allem, was wir wissen, der Antike schwerlich bekannt gewesen sein dürfte.

Im Zusammenhang dieser Probleme soll nun also interpretiert werden. Und zwar wählen wir zwei Texte von mäßigem Umfang und außerordentlich verschiedener innerer Struktur. Wir beginnen mit den vier Büchern *De coelo* und schließen mit dem Komplex, den man als die Grundlegung der *Ethik* bezeichnen kann und der uns in verschiedenen Brechungen in der *Eudemischen Ethik*, der *Nikomachischen Ethik* und der *Großen Ethik* vorliegt.

De coelo empfiehlt sich aus mehreren Gründen. Zunächst: auch wenn der Text, wie sich zeigen wird, im Einzelnen genau so stark überarbeitet ist wie die

meisten Texte des Aristoteles, so zeichnet er sich doch durch eine ungewöhnliche und eindrucksvolle Übersichtlichkeit aus. Dies rührt vor allem daher, daß Aristoteles die ganze Kosmologie, die er hier aufbaut, aus verhältnismäßig wenigen und einfachen Thesen entwickelt. Dazu kommt, daß dieser Text mehr als andere mit der älteren kosmologischen Spekulation bis hinauf zu den Milesiern verbunden ist und schon von ihr so etwas wie ein System von Hauptproblemen hat übernehmen können. Weiterhin: auch wenn die Zahl der Fragmente, die für den umfangreichen Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* sicher bezeugt sind, lächerlich gering ist, so steht doch fest, daß dessen drittes Buch Kosmologie und Theologie enthielt (Frg. 26 Walzer). Beziehungen zwischen unserem Text und diesem Buche sind also grundsätzlich zu vermuten, wie dies denn schon Jaeger für einige Stücke gezeigt hat.

Endlich könnte man Betrachtungen darüber anstellen, daß ein kosmologischer Text besonders geeignet sei, in die Struktur einer antiken Philosophie einzuführen. Er steht gewissermaßen in der richtigen «Distanz»: Sein Gegenstand verliert sich weder im beliebig Konstruierbaren (wie das zuweilen bei der reinen Metaphysik der Fall ist), noch steht er dem Philosophen geschichtlich so nahe, daß sein Denken durch Überlieferungen und Rücksichten aller Art verzerrt wird (wie das gelegentlich für die Ethik gilt). Die Probleme der antiken Kosmologie sind für uns zum größten Teile noch als solche einsehbar und verifizierbar. Es ist nur scheinbar ein Paradox zu behaupten, daß der Weg, auf dem ein antikes Denken etwa der Frage nach der Natur der Sonne oder der Stellung der Erde im All begegnet, uns einen tieferen Einblick in die Besonderheiten dieses Denkens zu gewähren vermag als vielleicht ein ontologisches Schema oder eine praktische Pflichtenlehre. Nehmen wir dazu, was wir schon andeuteten. Aristoteles sah sich gerade im Bereich der Kosmologie einer ungewöhnlich reichen und bedeutenden Tradition gegenüber. Sein Schüler Theophrast hat sie in dem Werke über die *Φυσικῶν δόξαι* zusammengefaßt. Es wäre eine Aufgabe für sich, nicht nur Aristoteles fortlaufend mit seinen Vorgängern zu konfrontieren, sondern darüber hinaus der engen Wechselbeziehung nachzugehen, die zwischen der geschichtlichen Darstellung Theophrasts und dem systematischen Entwurf des Aristoteles bestanden hat; auf dem bei Theophrast vereinigten Gedankengut baut Aristoteles auf, und Theophrast wiederum hat die Tradition im Blick auf eben jene Ebene philosophischer Erkenntnis geordnet und interpretiert, die der Peripatos erreicht zu haben schien.

So wird sich von den Problemen wie von der Problemgeschichte her die Eigenart des aristotelischen Denkens in *De coelo* mit einer Intensität zeigen können, wie in kaum einem andern Text ähnlichen Umfangs. Hier sei die Skizze einer Interpretation in diesem Sinne versucht.

Als Text legen wir denjenigen von D. J. Allan (Oxford 1936) zugrunde. Selbstverständlich ist, wo immer es nötig war, nicht nur die (für *De coelo* wenig ergiebige) moderne Literatur, sondern auch der Kommentar des Simplicius (ed. I. L. Heiberg, Berlin 1894) herangezogen.

Die Einleitung (268 a 1–b 10) teilt sich ohne Schwierigkeit in fünf Stücke.

Ein erstes (268 a 1–6) will auf den Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung führen. Trotz seiner Kürze wirkt es etwas umständlich. In zwei Sätzen zu je drei Gliedern wird zuerst der Umfang der *περὶ φύσεως ἐπιστήμη*, dann der Umfang der *φύσει συνεστῶτα* bestimmt. Im Mittelpunkt steht der dreimal wiederholte Begriff *σῶμα καὶ μέγεθος*. Über den ersten Satz, der die Abfolge: Wesen, Modifikationen, Ursprünge andeutet, ist nichts weiter zu sagen. Der zweite Satz weist mit der Antithese *εἶναι – ἔχειν* offenbar auf den Gegensatz der *ἄψυχα* und *ἔμψυχα*. Unter den Ursprüngen der *ἔμψυχα* kann kaum etwas anderes verstanden werden als die Seele in ihren verschiedenen Stufen. Ein zweites Stück (268 a 6–10) charakterisiert den Körper als solchen. Ausgegangen wird zuerst vom Begriff des *συνεχές*, dann von demjenigen des *μέγεθος*. Die zweite Gedankenlinie wird klar durchgeführt. In der Hierarchie der Größen nimmt der Körper die höchste Stelle ein, über die hinaus es nicht weitergeht. Die erste Linie dagegen ist nur summarisch berührt. Eine Begriffsbestimmung des *συνεχές* steht am Anfang; wäre der Gedanke vollständig ausgesprochen, so müßte nun gesagt werden, daß die unbegrenzte Teilbarkeit sich in einer, zweien oder drei Dimensionen finden läßt. Das in drei Dimensionen Teilbare ist das *πάντη διαμετόν*. Was hier ausgelassen ist, wird im vierten Stück (268 a 24–b 5) zu lesen sein; dieses vierte Stück expliziert und ergänzt, was im zweiten Stück nur kurz formuliert war.

Zwei Begriffe ergeben sich aus dem zweiten Stück und werden in den letzten Worten mit einem unverkennbaren und zunächst überraschenden Pathos hervorgehoben: *πάντη* und *τρία*. Der Körper ist durch Vollständigkeit und Dreiheit charakterisiert.

Wie diese zwei Begriffe untereinander und mit einem dritten, demjenigen des *τέλειον* aufs engste zusammengehören, zeigt nun der dritte Abschnitt (268 a 10–24). Mit ihm treten wir plötzlich auf eine ganz andere Ebene der Überlegungen. An philosophischer Tradition, kultischem Herkommen und allgemeinem Sprachgebrauch wird gezeigt, daß Dreiheit, Vollständigkeit und Vollkommenheit eins seien. Der Sprung von den geometrischen Theoremen zu den geschichtlichen Zeugnissen, von Feststellungen zu Pathos ist so groß, daß sogar Simplicius p. 9, 10 f. seinem Befremden Ausdruck gibt.

Die Interpretation muß Schritt für Schritt vorgehen. Als erstes werden wir sagen, daß in 268 a 10–20 die geschichtlichen Zeugnisse musterhaft klar gruppiert sind. Am Anfang stehen die Pythagoreer als Vertreter einer bestimmten philosophischen Doktrin, dann folgen Kult und Sprachgebrauch als zwei Dinge, die auf den Glauben der Menschheit im ganzen hinweisen. Passend werden sie eingerahmt durch den überaus wichtigen Gedanken, daß die Natur selbst die Bedeutung der Dreizahl als Zahl der Vollständigkeit an die Hand gegeben habe. In a 13/14 wird dies so formuliert, daß wir die Kultbräuche gewissermaßen als Gesetze von der Natur empfangen haben (man wird sich hüten müssen, zuviel in diese Formulierung hineinzulegen!), in a 19/20 so, daß die Natur uns als Wegweiser

vorangeht. Daß die Grundgedanken der Philosophie mit dem Consensus gentium, der auf der Natur beruht und sich vorzugsweise in Religion und Sprache manifestiert, übereinstimmen, ist eine feste Überzeugung des Aristoteles; es ist hier nicht der Ort, sie durch die Gesamtheit seines Oeuvre hindurch zu verfolgen oder gar zu zeigen, wie sie etwa im Hellenismus bis auf Cicero weiterwirkt.

Wir können uns auch nicht bei der Frage aufhalten, an was für ἀγιστεῖαι (das Wort bei ihm nur hier; sonst vgl. bsd. Isokr. *Bus.* 28) Aristoteles konkret gedacht hat. Ebenso würde eine Untersuchung darüber, wie sich die angeführte pythagoreische Lehre in den Zusammenhang sonstiger pythagoreischer Spekulationen einfügt, zu weit führen; es liegt nahe, anzunehmen, daß Aristoteles die Sache auch in seiner Schrift über die Pythagoreer erwähnt hat (vgl. Alexander, *In Met.* p. 38, 8-41, 15 Hayd.).

Deutlich und wichtig ist das Eine, daß bei der pythagoreischen Lehre die Zahl im Mittelpunkt steht. *πᾶν* und *τέλειον* sind die Attribute der Dreiheit. Auch im Nachfolgenden kommt es entscheidend auf die Zahl an. Sie ist es, die dem Körper den Rang der Vollkommenheit verleiht, und nicht nur ihm: Werfen wir einen kurzen Blick über die Einleitung hinaus auf 268 b 24-26, so sehen wir, daß auch die Bewegung durch dieselbe vollkommene Dreizahl charakterisiert wird.

Nehmen wir nun noch den Satz 268 a 20-24 dazu, so werden wir allmählich den Sinn des Ganzen verstehen. Unter der Perspektive der Dreizahl sind *πάντα*, *τὸ πᾶν* und *τὸ τέλειον* eidetisch dasselbe. In der materiellen Wirklichkeit freilich unterscheiden sie sich. Was damit gemeint ist, erfahren wir im letzten Stück unserer Einleitung 268 b 5-10. Es handelt sich um den Unterschied von Teilkörper und Allkörper. Jeder Teilkörper hat eidetisch (268 a 21 *κατὰ τὴν ἰδέαν* entspricht 268 b 5/6 *κατὰ τὸν λόγον*) die in seiner Dreidimensionalität begründete Vollkommenheit. Aber der Materie nach ist nur ein einziger Körper *τὸ πᾶν*, nämlich der Allkörper. Er allein hat Vollständigkeit und Vollkommenheit in jedem Sinne.

So ergibt sich für die Einleitung zu *De coelo* eine erstaunliche Gedankenfolge: Gegenstand der Physik ist der Körper. Er besitzt die höchstmögliche Zahl von Dimensionen, und als dreidimensional ist er durch die Dreiheit als die Zahl der Vollkommenheit charakterisiert. Doch findet sich hier noch eine Stufung. Es gibt den Körper überhaupt, der nur die eidetische Vollkommenheit besitzt, und es gibt den Einen, alles umgreifenden Körper, der dem Eidos wie der Hyle nach vollkommen ist.

Wozu wird dies gesagt? Eine erste Antwort liegt auf der Hand. Aus dem Begriff des Körpers im allgemeinen soll derjenige des Allkörpers entwickelt werden: denn der Allkörper ist der besondere Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung, wie 268 b 11 ff. zeigt. Außerdem soll, dem Stile des Prooimion gemäß, die Dignität des Gegenstandes und damit der Wert der Untersuchung hervorgehoben werden. Aber dies ist nicht alles. Viel wichtiger ist, daß die Spekulation über die vollkommene Dreizahl, die sich am Wesen des Körpers wie an demjenigen der Bewegung manifestiert, in die Gesamtrichtung des aristotelischen Philosophierens

eingeordnet werden kann und muß. Seit Parmenides knüpften sich an die Begriffe der Körperlichkeit und Bewegtheit die Kategorien der Vieldeutigkeit, Flüchtigkeit, Unbegrenztheit und Unerkennbarkeit. Der platonische Begriff der Idea drückt dies aus, und ebenso, wenn auch unter andern Gesichtspunkten, der demokritische Begriff des Unbegrenzten. Das Bemühen des Aristoteles geht dagegen auf die Ordnung des scheinbar Ungeordneten und auf das Hereinnehmen des Vollkommenen in die Sichtbarkeit. Unser sichtbares Weltall ist selbst das vollkommene Wesen, und darum müssen auch seine konstituierenden Stücke, Körper und Bewegtheit, jene Vollkommenheit aufweisen, die in der Dreizahl erscheint. Das Element der Zahl als solches sichert die Umgrenztheit und Erkennbarkeit; die Dreizahl weist auf die göttliche Vollkommenheit.

Unserem Denken am ungewohntesten ist dabei, wie leicht Aristoteles von einem einfachen geometrischen Tatbestand, der Dreidimensionalität, zu den weitesten kosmologischen, ja theologischen Folgerungen und Ausblicken übergehen kann. Aber gerade dies werden wir in *De coelo* noch mehrfach antreffen.

Kehren wir zum Text zurück, so ist zu konstatieren, daß sich die skizzierte Gedankenfolge nicht «von selbst» aus ihm ergibt. Sie stellt sich erst bei der Interpretation heraus. Unvorbereitete Lektüre wird leicht zum Eindruck kommen, daß das Mittelstück 268 a 10–24 ein Fremdkörper sei, der eine recht summarische und nüchterne Betrachtung über die geometrische Beschaffenheit des Körpers sprengt. Genauere Beobachtung wird darüber hinaus feststellen, daß das zweite (a 6–10) und vierte (a 24–b 5) Stück eng zusammengehören, ohne doch ein befriedigend geschlossenes Ganzes zu bilden; dasselbe gilt vom Zusammenhang zwischen dem Ende des Mittelstücks (a 20–24) und dem letzten Stück (b 5–10).

In der Tat: so gut die Gedankenfolge als solche ist, so wenig wird man daraus erschließen dürfen, daß der Text eine ursprüngliche und für unsere Stelle geschaffene Einheit darstellt. Freilich begeben wir uns damit auf das Feld unbeweisbarer Hypothese (spätere Texte werden da viel klarer sein). Aber wir halten es nicht für ganz nutzlos, eine Hypothese zu wagen. Wir würden dann etwa sagen: Der Grundtext war wohl ein Schema, das die Größen und Kontinua von der ersten bis zur dritten Dimension hinauf verfolgte. Am Ende stand der Körper als der Träger der Gesamtheit der möglichen Dimensionen. Dieses Schema wurde der Kosmologie zugrunde gelegt, und zwar dienten zwei Gedanken gewissermaßen als Bindeglied; einmal die Unterscheidung der Vollständigkeit *κατὰ τὴν ἰδέαν* von derjenigen *κατὰ τὴν ὕλην*, also ein eminent metaphysisches Prinzip; sodann die Ausdeutung der Dreizahl. Der zweite dieser Gedanken zog die Einschaltung eines Textes nach sich, der an einer andern Stelle schon bereit lag. Denn 268 a 10–20 ist für unsere Stelle zwar vermutlich gekürzt worden, aber schwerlich für unsere Stelle verfaßt. Die Vermutung liegt nahe, daß wir letzten Endes einen Auszug aus einem Dialogtext des Aristoteles haben. Diese Einschaltung hat wohl, wie man auch gern annehmen mag, zu erheblichen Störungen des Grundtextes geführt, vor allem dazu, daß sein Inhalt zunächst (a 6–10) nur in knappster Form mitgeteilt und etwas

später (a 24–b 5) ausführlicher wiederholt wird. Diese Wiederholung zerreißt wiederum den Zusammenhang von a 20–24 mit b 5–10, zwei Texten, die zusammengehören und, wie wir eben sahen, den Weg vom Körper überhaupt zum Allkörper eröffnen. Daß freilich in b 5–10 ein zusätzlicher Gedanke verwirrend dazu tritt, werden wir gleich sehen.

Denn die Interpretation des vierten und fünften Stücks dieser bei aller Kürze schwierigen Einleitung ist noch zu erledigen. Was das vierte Stück betrifft, so zeigt sich, daß seine erste Hälfte (268 a 24–30) im Grunde nichts anderes ist als die Explikation des Satzes 268 a 6/7 über *συνεχές* und *διακετόν*. Die Hierarchien der Divisibilia und der Continua werden nebeneinander gestellt und schließlich die Frage aufgeworfen, wie sich *συνεχές* und *διακετόν* zueinander verhalten. Daß alle *διακετά* auch *συνεχῇ* seien, wird ohne weiteres behauptet, vom Gegenstück dazu wird hingegen erklärt, es sei *οὔπω δῆλον*, eine Wendung, aus der der Leser entnehmen muß, eine Klärung dieses Punktes werde nun sogleich oder doch nach wenigen Seiten folgen, – was aber keineswegs der Fall ist. Abgesehen davon war streng genommen schon aus 268 a 6/7 zu erschließen, daß alle *συνεχῇ* auch *διακετά* seien. Endlich darf bemerkt werden, daß es überhaupt unklar bleibt, wozu in unserem Zusammenhang das Verhältnis von *συνεχές* und *διακετόν* zur Diskussion gestellt wird.

Der Text hat offensichtlich durch Verkürzung und Zersplitterung gelitten. Auch die Bemerkung *ἀριθμοῦ τετυχήκασιν* bleibt dunkel und macht den Eindruck, nur um des Anschlusses an a 10–20 willen beigegeben zu sein.

Viel einfacher ist dagegen 268 a 30–b 5, eine fast pedantische Explikation dessen, was in a 9 schon gesagt war; sie rechtfertigt sich damit, daß in der Tat der Nachweis, ein Gebilde von mehr als drei Dimensionen sei undenkbar, für die gesamte Gedankenfolge der Einleitung grundlegend ist.

Das letzte Stück der Einleitung endlich (268 b 5–10) ist klar, soweit es eine Präzisierung des in 268 a 20–24 angedeuteten Gedankens darstellt: jeder beliebige Teilkörper ist eidetisch vollkommen, dagegen auch der Hyle nach vollkommen ist nur der Allkörper. Doch kommen zwei Bemerkungen dazu, die so, wie sie dastehen, nicht recht verständlich sind. Vom Teilkörper wird gesagt, er sei «vom Benachbarten durch Berührung abgegrenzt, weshalb jeder einzelne Körper gewissermaßen Vieles sei». Was heißt das? Über die *ἀφή* orientieren etwa *Phys.* 226 b 23, 227 a 17–27 u. a. Sie ist das Nebeneinander zweier Körper so, daß deren Grenzen *ἄμα* sind, doch ohne in eins zu verschmelzen. Man sieht nicht, wie es von da aus zu der Behauptung unserer Stelle kommen kann, daß durch die Berührung mit andern jeder Körper zu einer Vielheit würde. Man sieht auch nicht, was eine solche These hier soll. Man verlangt vielmehr etwa die Erklärung, daß ein Teilkörper, der an eine Vielheit anderer Körper angrenzt, nicht den Anspruch erheben kann, in jedem Sinne vollkommen, d. h. *τὸ πᾶν* zu sein. Der umfassend vollkommene Körper duldet keinen andern neben sich. Er kann nicht «hier sein und dort nicht». So wird man wohl die zweite Bemerkung verstehen dürfen, ob-

wohl auch sie (268 b 10) reichlich vage formuliert ist. Die erste Bemerkung bleibt aber so, wie sie überliefert ist, undeutbar. Entweder ist ein uns nicht mehr rekonstruierbarer Gedankengang übermäßig verkürzt worden, oder es liegt überhaupt eine Flüchtigkeit und ein Mißverständnis des Verfassers von 268 b 7/8 vor.

Der Gesamtsinn der Einleitung ist immerhin greifbar geworden. Sie hat auf den Begriff des Alls hingeführt. Es allein besitzt die *τελειότης*, die dem Körper an sich eigen ist, in vollem Umfange. Daß nun von diesem All die Rede sein soll, wird zwar nicht explicite gesagt, ergibt sich aber aus 268 b 11–13. Dieser Übergangssatz ist außerordentlich wichtig. Er enthält die allerdings negativ ausgesprochene Feststellung, daß als erstes Problem eigentlich zu erörtern wäre, ob das All räumlich unbegrenzt oder begrenzt sei. In der Tat liegt dies Problem sinnvoll in der Verlängerung der in der Einleitung skizzierten Gedanken. Mit einer Betrachtung über den Körper, seine Dreidimensionalität und Vollkommenheit hatte *De coelo* begonnen. Dann war der Teilkörper, der an andere angrenzt und darum bloß eidetisch vollkommen ist, vom Allkörper, der an nichts Anderes mehr grenzt und darum auch hyletisch vollkommen ist, unterschieden worden. Ganz natürlich wird sich daran die Frage anschließen, inwiefern der Allkörper an nichts Anderes mehr grenzt, d. h. ob er unbegrenzt ist oder wie seine Grenze zu denken ist.

Dies bedeutet aber, daß der Text, den wir Einleitung nannten, in Wirklichkeit mehr ist als dies. Er ist, wenn auch in verkürztester Form, schon ein Stück der systematischen Untersuchung selbst, und manche seiner Eigentümlichkeiten erklären sich daher. Schon der Einsatz mit den zwei Begriffen *μέγεθος* und *σῶμα* bereitet die präzise Frage nach dem *κατὰ τὸ μέγεθος ἄπειρον* vor. Aristoteles beginnt also die Kosmologie mit der Frage nach der Umgrenzung, wo der platonische *Timaios* 27c ff. die Frage nach der zeitlichen Gewordenheit oder Ungewordenheit an den Anfang stellt; in *De coelo* erscheint diese Frage erst 279 b 4. Es ließe sich manches über diesen Unterschied in der Disposition sagen: Aristoteles stellt die fundamentale Vollkommenheit des Alls voran, Platon die fundamentale Bezogenheit auf die Idee.

Man kann sich auch einigermaßen vorstellen, wie es weitergehen müßte, oder, um es gleich genau zu sagen: Wir werden uns bei dem Abschnitt, der das Problem der Unbegrenztheit des Alls faktisch behandelt (271 b 1–276 a 17), fragen müssen, wie weit seine Ausführungen aus den in unserem Text 268 a 1–b 10 gegebenen Voraussetzungen herauswachsen und noch mit ihnen verbunden sind.

Denn daß der Text, wie wir ihn lesen, sekundär umgestellt worden ist und daß ursprünglich auf 268 b 11/12 eine Darlegung folgte, in der von 268 a 1–b 10 her die Begrenztheit des Allkörpers erwiesen wurde, daran kann kein Zweifel bestehen. Denn nur dies ist ein sinnvoller Aufbau: Vom Begriff des Körpers her wird die Gestalt des Allkörpers entwickelt, vom Begriff der Bewegung her die Gliederung seiner Teile. Wie es zur Umstellung kam, werden wir noch einigermaßen erkennen können, wenn wir 271 b 1–276 a 17 analysieren. Hier nur die Andeutung: Die Theorie der Bewegung führt zur Unterscheidung dreier Elementarkörper, des

Kreiskörpers, des steigenden und des fallenden. Diese drei Körper sind ihrerseits daraufhin zu befragen, ob sie räumlich begrenzt oder unbegrenzt sind. Unsere Analyse von 271 b 1–276 a 17 wird aber ergeben, daß in diesem Texte drei Fragen durcheinander laufen: a) Sind die Elementarkörper begrenzt oder unbegrenzt? b) Kann es überhaupt einen unbegrenzten Körper geben? c) Ist der Allkörper begrenzt oder unbegrenzt? Der Redaktor von *De coelo* hat also die Untersuchung c an unserer Stelle 268 b 12 getilgt und sie von 271 b 1 an mit der Untersuchung a verschmolzen, so gut es ging. Er konnte sich zu einem solchen Vorgehen dadurch berechtigt glauben, daß sicherlich die Argumente zu a und zu c in manchen Punkten parallel liefen (also an der einen Stelle «eingespart» werden konnten), und vielleicht auch dadurch, daß die Begrenztheit des Alls aus dem Begriff der Bewegung glatter zu erweisen war als aus dem Begriff des Körpers allein. Allerdings mußte er mit der Umstellung zweierlei in Kauf nehmen: einmal, daß das Beweisziel von 271 b 1–276 a 17 unangenehm verdunkelt wird, weil immer wieder abwechselnd vom Elementarkörper, vom Körper überhaupt und vom Allkörper die Rede ist; sodann, daß an unserer Stelle 268 b 11–14 ein höchst unmotivierter und unbeholfener Übergang entsteht. Nachdem soeben in 268 b 5–10 der Vorrang des Allkörpers vor dem Teilkörper herausgestellt worden war, befremdet es, daß ohne weiteres die Frage nach dem All hinter die Frage nach den Teilen verschoben wird – als ob es nicht das einzig Natürliche wäre, zuerst vom *ὅλον* und dann von den *μέρη* zu reden; als ob es nicht mindestens begründet werden müßte, weshalb zuerst die *μέρη* und erst hinterher das *ὅλον* zur Sprache kommt.

So folgt denn ein Abschnitt, der vom Begriff der Bewegung her die Elementarkörper unterscheidet (268 b 14–271 a 33). Ganz ohne Beziehung zum vorangehenden 268 a 1–b 10 ist er nicht. Darauf weist nicht nur 268 b 14/15 *σώματα καὶ μεγέθη*, das an 268 a 1–6 erinnert, sondern vor allem 268 b 24–26, wo die Dreizahl der Bewegungen mit der Dreizahl der Körperdimensionen zusammengebracht wird; in *ἀπετελέσθη* darf man das *τέλειον* von 268 a 20 ff. hören.

Im groben lassen sich etwa folgende Stücke unterscheiden: 268 b 14–269 a 2 sind die Grundbestimmungen über das Verhältnis von Körper und Bewegung. 269 a 2–18 sind zwei Beweisgänge, die auf die Existenz des Kreiskörpers führen; 269 a 18–270 a 35 entwickelt die Eigenschaften des Kreiskörpers; 270 b 1–25 sichert seine Existenz durch den Consensus gentium und 270 b 26–31 scheint mit der Bemerkung, aus dem Gesagten ließe sich die Zahl der Elementarkörper entnehmen, den Übergang zur Behandlung der auf den Kreiskörper folgenden restlichen Elementarkörper zu bilden. In Wirklichkeit aber treffen wir mit 270 b 32 bis 271 a 33 auf einen Anhang, der zu einem entscheidenden Punkt in der Beschreibung des Kreiskörpers zusätzliche Beweise liefert. Man wird sagen dürfen, daß dieser Text im allgemeinen gut aufgebaut ist. In einem erstaunlich raschen Tempo schreiten die Gedanken voran. Schon nach wenigen Seiten sind die wesentlichen Resultate gewonnen. Bei der Interpretation des dritten Buches von *De coelo* wird sich freilich zeigen, was eine solche Gedankenführung möglich machte: Der Ver-

fasser hat namentlich in 268 b 14–269 a 2, aber auch in spätern Stücken, alles weggelassen, was für die Hauptthese, den Erweis des Kreiskörpers, nicht völlig unentbehrlich war und hat es (so sei einmal summarisch gesagt) auf das dritte Buch verschoben: die allgemeine Doxographie so gut wie die nähere Erläuterung der Theorie der Bewegung.

Es darf allerdings auch die Möglichkeit offen gelassen werden, daß sich der Verfasser des ganzen Abschnittes (abgesehen natürlich vom Anhang 270 b 32 bis 271 a 33) verhältnismäßig eng an einen entsprechenden Text des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* anschloß; dort muß die Existenz des Kreiskörpers mit seinen besonderen Eigenschaften auch irgendwo bewiesen worden sein, und dort hat sich Aristoteles zweifellos alle Mühe gegeben, den Beweis so einfach und einleuchtend als möglich zu formulieren.

Wahrscheinlich hat beides zusammengewirkt. Ein Text aus *Περὶ φιλοσοφίας* stand dem Verfasser von 268 b 14–270 b 31 vor Augen, und im Blick auf ihn hat er eine größere Gedankenmasse, die systematisch den Begriff der *φυσικῇ κίνησις* erörterte und aus ihm die Kosmologie entwickelte, so zerteilt, daß er für unsere Stelle nur die Grundzüge der Lehre vom Kreiskörper festhielt und «alles Übrige» auf später verschob.

Gleich 268 b 14–269 a 2 ist völlig durchsichtig aufgebaut. Voran steht die nicht weiter bewiesene These, daß es allen natürlichen Körpern eigentümlich sei, Ortsbewegung zu besitzen (268 b 14–16). Wir deuten nur eben an, was die Voraussetzungen dieser These sind: erstens, daß es überhaupt Bewegung gibt, zweitens, daß es drei wesentliche Bewegungstypen gibt, unter denen die Ortsbewegung der ursprünglichste und allgemeinste ist, drittens daß sich das derart bestimmte *φυσικὸν σῶμα* abhebt a) vom Unbewegten, das überhaupt nicht mehr Gegenstand der *περὶ φύσεως ἐπιστήμη* ist, b) vom Gebilde der *Τεχνη*, das als solches keine ihm eigentümliche Bewegung besitzt, sondern auf den künstlichen Anstoß durch den Techniten angewiesen ist.

Es folgt die Gliederung der Ortsbewegungen (268 b 17–26). Es gibt zwei elementare Bewegungen im Raum, wie es zwei elementare geometrische Größen gibt. 268 b 19/20 zeigt sehr schön, wie Aristoteles die Lehre von den *μεγέθη* (vgl. 268 a 1–b 10) als primär gegenüber der Theorie der Bewegung auffaßt.

Ganz entscheidend ist nun aber in 268 b 20–24 die Bindung der zwei bzw. drei Bewegungsformen aneinander dadurch, daß sie insgesamt auf einen einzigen Mittelpunkt bezogen werden. Gleichzeitig wird damit (was allerdings erst von 268 b 28 an mit der Erwähnung von Feuer und Erde allmählich zum Ausdruck kommt) die Bewegung aus einem geometrischen zu einem kosmologischen Begriff. Der Mittelpunkt, von dem die Rede ist, ist nicht das Zentrum eines beliebigen geometrischen Kreises, sondern die Mitte des Alls.

Wenn wir uns nicht streng auf die Interpretation des Textes beschränken müßten, wäre es eine reizvolle Aufgabe, die Geschichte des Begriffs der Weltmitte zu verfolgen. Er stellt sich naturgemäß dort ein, wo das Ganze unserer Welt oder

der Welt überhaupt in der Gestalt einer geometrischen Kugel gedacht oder konstruiert wird, also zunächst vor allem bei einem Anaximander und Parmenides. Er wird mit ethischem und theologischem Pathos geladen bei den Pythagoreern (darüber wird noch zu 293 a 17 ff., bsd. 293 b 1–6 zu reden sein), er wird so gut wie vollständig eliminiert bei den Atomisten; bei diesen ist es ein Ausdruck des Agnostizismus, wenn sie von der unabsehbaren Beliebigkeit der Atomformen, -bewegungen und -kombinationen reden: Da das Denken das Eine unbewegte Sein doch nicht erreichen kann, muß es sich mit der unbegrenzten Vielheit unbegrenzt bewegter Seinspartikel begnügen. Auch wenn (wie wir schon bemerkten) an unserer Stelle doxographische Angaben fehlen, werden wir uns doch in der Vermutung kaum täuschen, daß Aristoteles bewußt seine Bewegungslehre in einen radikalen Gegensatz zu derjenigen der Atomisten stellen wollte: Die absolute Geordnetheit der Elementarbewegungen um die Mitte des Alls herum steht der absoluten Ungeordnetheit der Atombewegungen im leeren Raume gegenüber.

Kurz sei auf 268 b 23/24 aufmerksam gemacht. Aristoteles legt augenscheinlich Wert auf die prägnante präpositionale Formel ἀπό-ἐπί-περί. Man wird sich an die Formel der vier Ursachen: ἐξ ὧ-ὑφ' οὗ-καθ' ὃ-δι' ὃ erinnern dürfen, die bei Aet. I 11, 4 als aristotelisch angeführt wird und in der Tat von ihm stammen kann, auch wenn sie in den uns erhaltenen Texten nicht auftritt. Es wäre nicht uninteressant, der Geschichte dieser präpositionalen Merkformeln nachzugehen. Es wird ihrer in der hellenistischen Philosophie einige gegeben haben. Welche Bedeutung sie vom Vorneuplatonismus an erhielten, zeigt W. Theiler, *Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1930) 31 ff. Von 268 b 24–26 haben wir schon gesprochen.

268 b 26–269 a 2 koordiniert nun die Elementarbewegungen mit den Elementarkörpern. Charakteristisch ist, daß es nicht ganz aufgeht. Das Schema ist zwar denkbar einfach: Es gibt einfache und zusammengesetzte Körper und ebensolche Bewegungen, woraus sich ergeben müßte, daß den drei einfachen Bewegungen drei Elementarkörper entsprächen. Dies ist aber nicht der Fall. Aristoteles anerkennt neben dem Kreiskörper die vier Elemente, wie sie unseres Wissens zuerst Empedokles fixiert hat. Das ergibt fünf Elementarkörper, von denen zwei, Wasser und Luft, durch das Bewegungsschema nicht motiviert sind. Daß dem Aristoteles die Motivierung dieser zwei einige Mühe machte, zeigt sich vor allem daran, daß er es an den Stellen, die von der Zahl der Elementarkörper reden (270 b 26–31, 302 b 10–304 b 22, ebenso 286 a 28–31, das eine Beweisführung in der Art von Plat. *Tim.* 31 b–32 c ankündigt, die aber nirgends erscheint), geradezu absichtlich zu vermeiden scheint, sich auf die präzise Fünzfahl festzulegen. Erst in 312 a 28–b 2 und dann in *Gen. corr.* 328 b 33 ff. finden wir in ganz anderm Problemzusammenhang eine ausdrückliche Ableitung der vier empedokleischen Elemente. An unserer Stelle figurieren Wasser und Luft unter der reichlich unbestimmten Bezeichnung τὰ συγγενῇ τοῖς. Beachtenswert ist ferner, daß in den zusammengesetzten Körpern und Bewegungen das Überwiegende, τὸ ἐπικρατοῦν, den Ausschlag gibt. Unverkennbar stammt diese Vorstellung, wie die Begriffsreihe ἀπλοῦν,

σύνθετον und ἐπικρατοῦν überhaupt, aus einem mechanistischen Denken, aus einem Denken also, das Aristoteles an sich ablehnt. Es ist vielleicht nicht ganz zufällig, daß der Begriff des ἐπικρατοῦν mehrmals in den Berichten über die Lehre des Anaxagoras auftritt (VS 5. Aufl. 59 A 41; 44; B 1).

269 a 2–18 sind, auf den bisherigen Feststellungen aufgebaut, zwei Beweise für die Existenz des Kreiskörpers, also jenes Elements, das in der Doxographie regelmäßig unter dem Namen des «fünften» Elements erscheint, obschon Aristoteles selbst (mindestens in den uns erhaltenen Texten!) es regelmäßig den vier traditionellen Elementen als erstes voranstellt, niemals aber als fünftes anhängt. (Wenn freilich Peripatetiker wie Nikolaos von Damaskos bei Simpl. p. 399 4. H. und Xenarchos ebd. p. 13, 22 H. u. a. bedenkenlos von der πέμπτη οὐσία reden, so ist man doch fast zur Vermutung gedrängt, der Begriff habe sich in *Περὶ φιλοσοφίας* oder einem anderen verlorenen Text des Aristoteles gefunden. Die Frage lohnte nähere Prüfung, auch im Hinblick auf Plat. *Tim.* 53 C ff.) Der erste Beweis (269 a 2–6 bis *κίνησιν*) ist äußerst einfach. Jeder Elementarbewegung ist ein Elementarkörper zugeordnet. Für die Bewegungen des Steigens und Fallens zeigt dies der Augenschein. Dasselbe muß für die Kreisbewegung gelten. Also gibt es einen Elementarkörper, dem die Kreisbewegung ursprünglich zugeordnet ist. Der Beweis ist ein Analogieschluß. Gegeben sind theoretisch die drei Elementarbewegungen und phänomenal das Steigen des Feuers und das Fallen der Erde. Die Analogie (beinahe dürfte man sagen: die kosmische *ισονομία*) fordert nun, daß die Kreisbewegung nicht als einzige in bloß theoretischer Weise bestehe, sondern daß auch sie die Bewegung eines realen Elementarkörpers sei. In aller Kürze bemerken wir, daß dieser Beweis eine unverkennbare Ähnlichkeit mit einem andern, auch sachlich nahe verwandten Beweiszusammenhang besitzt, einem berühmten Stück, bei dem sich nur leider die ursprüngliche aristotelische Form nicht mehr sicher wiederherstellen läßt. Wir meinen die Fragmente, die bei Walzer unter Nr. 21 und 22 des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* zusammengestellt sind: Der Augenschein lehrt uns, daß die drei (vier) Elemente der Erde, des Wassers, der Luft (des Feuers) von Lebewesen bevölkert sind. Die Analogie fordert, daß nun auch das vierte (fünfte bzw. erste) Element von bestimmten Lebewesen bevölkert sei.

Wenn unser Beweisgang von den drei Bewegungstypen ausging und auf drei Elementarkörper schloß, so geht der Beweisgang in *Περὶ φιλοσοφίας* von der bereits gesicherten Gesamtheit aller Elementarkörper aus und schließt auf das Vorhandensein von Lebewesen in jedem von ihnen. Bei der Interpretation von 289 a 11–293 a 14 werden wir auf diese Dinge zurückkommen müssen.

Etwas unklar ist nur die Parenthese in 269 a 4/5. Sie greift auf 269 a 1/2 zurück und meint offenbar: Auch ein zusammengesetzter Körper hat nicht eine Bewegung, die als eine besondere von den Elementarbewegungen zu unterscheiden wäre; seine Bewegung ist vielmehr diejenige des Elements, das in der Zusammensetzung überwiegt. Damit soll also, wenn auch nur andeutungsweise, festgestellt

werden, daß jede Bewegung, die wir wahrnehmen, auf eine der Elementarbewegungen reduziert werden kann.

Wir dürfen flüchtig noch einmal daran erinnern, wie radikal dieses großartig vereinfachende Ordnen der kosmischen Bewegung der atomistischen Anschauung von der unüberschaubaren Beliebigkeit der Atombewegungen widerspricht.

Die Analyse von 269 a 6–9 sei für einen Augenblick zurückgestellt. Der zweite Beweis (269 a 9–18) baut tadellos auf dem ersten auf. Hatte jener gezeigt, daß der elementaren Kreisbewegung ein Körper entsprechen muß, der die Bewegung vollzieht, so präzisiert dieser, daß nicht irgendein Körper die Kreisbewegung vollziehen kann, sondern nur einer, dem diese Bewegung von Natur und ausschließlich eigen ist. Der erste Beweis fragte nach einem kreisbewegten Körper überhaupt, der zweite nach einem Körper, dessen besondere Natur die Kreisbewegung ist.

Dieser innere Zusammenhang der beiden Beweise ist überaus bedeutsam; er ist es um so mehr, als sie stilistisch in unserem Text einfach durch ein farbloses *ἐτι* aneinander gereiht sind. Beweisketten, deren Glieder durch *ἐτι* verbunden sind, finden sich im Corpus Aristotelicum an zahllosen Stellen; allein *De coelo* enthält eine ganze Menge. Es ist aber eine Frage von grundsätzlicher Wichtigkeit, wie weit solche Beweisketten sachlich ein Ganzes darstellen. Es wird sich oft herausstellen, daß die gesamten Ketten oder doch einzelne ihrer Glieder viel enger zusammengehören, als es das schematische *ἐτι* vermuten ließe. Das heißt aber: die Schematisierungen durch die *ἐτι*-Formel sind (mindestens in solchen Fällen) sekundär und dienen nur dem Zwecke, beliebige Erweiterungen der Beweisreihen zu gestatten – allerdings auf Kosten der sachlichen Kohärenz der ursprünglichen Reihe.

Vorausgesetzt sind in dem Beweis zwei Prinzipien, deren erstes letzten Endes auf physiologisch-medizinische Doktrin zurückgeht, deren zweites aus dem weiten und wichtigen Bereich der metaphysischen Spekulation *Περὶ ἐναντίων* (vgl. D. L. 5, 22; dazu jetzt, nicht völlig befriedigend, P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* [Louvain 1951] 52f.) stammt: das *κατὰ φύσιν* hat erstens ein *παρὰ φύσιν* zum Gegensatz (wie radikal Aristoteles dies Prinzip durchgeführt hat, zeigt klassisch der *Eudemos* Frg. 5 Walzer), und zweitens *ἐν ἐνὶ ἐναντίων*.

Der Beweis selbst ist streng gegliedert: a) Die Kreisbewegung ist dem kreisbewegten Körper entweder naturgemäß oder naturwidrig. b) Ist sie ihm naturwidrig, so bleiben wieder zwei Möglichkeiten. Sie ist dann entweder die naturwidrige Bewegung eines der zwei bzw. vier schon bekannten Elementarkörper oder diejenige eines andern, unbekannten Körpers.

Sie kann aber nicht die naturwidrige Bewegung eines der bekannten Elementarkörper sein; denn diese haben bereits eine ihnen naturwidrige Bewegung, und es würde gegen den Satz *ἐν ἐνὶ ἐναντίων* verstoßen, wenn einer von ihnen zwei ihm entgegengesetzte naturwidrige Bewegungen hätte: Dem Feuer kann nicht zugleich die Fallbewegung und die Kreisbewegung naturwidrig sein.

Sie kann aber auch nicht die naturwidrige Bewegung eines unbekannten Körpers

sein. Denn dieser müßte dann eine naturgemäße andere Bewegung besitzen. Aber das wäre die Fall- oder Steigbewegung. Dann wäre aber der unbekannte Körper mit einem der bekannten vier Elementarkörper identisch, und wir gerieten in dieselbe Schwierigkeit, die sich bei jenen einstellte.

Es bleibt also nur, daß ein bestimmter Elementarkörper existiert, dem die Kreisbewegung naturgemäß ist.

Wir haben den Beweis nicht nur um seiner Gliederung willen so ausführlich paraphrasiert, sondern weil in ihm ein weiterer entscheidender Gedanke mit ausgesprochen ist. Es ist der, daß der Steigbewegung zwar die Fallbewegung (und umgekehrt) als Gegensatz zugeordnet ist, daß es aber zur Kreisbewegung überhaupt keine gegensätzliche Bewegung gibt. Die Kreisbewegung kann nur *κατὰ φύσιν* oder überhaupt nicht vollzogen werden. Daß sie von irgendeinem Körper *παρὰ φύσιν* vollzogen werden könnte, ist undenkbar.

Daraus entnimmt Aristoteles in 270 a 14–22, daß der kreisbewegte Elementarkörper als einziger unentstanden und unvergänglich ist. Es gibt für ihn keinen gegensätzlichen Körper, aus dem er entstehen und in den er vergehen könnte. Aus einer Theorie also, die zunächst nur eine solche der «spekulativen Kinetik» ist, folgert Aristoteles letzten Endes die Göttlichkeit des Kreiskörpers, und nicht nur dies: Wir müssen im Blick auf die gesamte Kosmologie des Aristoteles noch einen Schritt weitergehen und sagen: In unserer so einfachen Theorie ist der Keim zu der Zweiteilung des Alls eingeschlossen, die für die aristotelische Kosmologie charakteristisch ist. Das All zerfällt in die Region des kreisbewegten Körpers, der als solcher gegensatzlos und göttlich und ewig ist, und in die Region der vier traditionellen Elementarkörper, die – untereinander gegensätzlich – in dauerndem Werden und Vergehen sich ineinander verwandeln. Bei der Interpretation des dritten Buchs von *De coelo* wird uns die Frage noch beschäftigen, daß Aristoteles diese eindruckliche Konzeption allem Anscheine nach in *Περὶ φιλοσοφίας* sehr viel entschiedener herausgearbeitet hat als in *De coelo*, wo sie unverkennbar, aber diffus im Hintergrund bleibt.

In unserem Zusammenhang ist sich Aristoteles freilich klar bewußt gewesen, auf welchen Punkt es bei der ganzen Konstruktion ankam, nämlich darauf, daß es zur Kreisbewegung prinzipiell keinen Gegensatz gibt. So finden wir denn einen Anhang (270 b 32–271 a 33), in welchem dieser eine Punkt ausdrücklich durch eine Beweisreihe gesichert wird.

Kurios ist im Texte des Beweises 269 a 9–18 nur der Schluß, wo die ganze Liste der vier empedokleischen Elemente in der klassischen Reihenfolge aufmarschiert. Man begreift das Bestreben, gerade an dieser Stelle die faktisch bekannten Elementarkörper vollzählig zu nennen, spürt aber auch (wie in 269 b 29) den Hiatus des Gedankens. Aus der Bewegungslehre als solcher war die Vierzahl der traditionellen Elemente nicht ableitbar. Wollte man pedantisch sein, so müßte man mindestens eine andere Reihenfolge verlangen, die beiden primär bewegten Elemente je am Anfang, die *συνγενῆ* hinterher, also Feuer und Luft, Erde und Wasser.

Nun ist noch 269 a 6–9 zu besprechen. Es ist ein Textstück, das uns zu einer bedeutenden Ergänzung unserer bisherigen Darlegung führen wird. Zunächst bemerken wir eine evidente Störung. Der erste Beweis hatte mit dem noch ganz allgemeinen Ergebnis geschlossen, daß ein im Kreise bewegter Elementarkörper existieren müsse. Nun wird das *πέφυνκε* breit mit *κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν* aufgenommen und fortgefahren: «Gewaltsam kann der kreisbewegte Körper auch die Bewegung eines anderen und verschiedenen vollziehen, naturgemäß aber nicht, da jeder Elementarkörper nur eine einzige naturgemäße Bewegung besitzt.» Es kann sein, daß der Verfasser dieses Satzes etwas anderes hat sagen wollen, als er wirklich gesagt hat. Jedenfalls ist, was er fürs erste sagt, schief; denn die Frage, ob der kreisbewegte Körper auch noch eine zweite Elementarbewegung haben könne, steht in keiner Weise zur Diskussion. Das wird erst in 269 b 29–270 a 3 eine Rolle spielen. Was hier gefragt werden könnte (und vielleicht ursprünglich gefragt war), ist vielmehr, ob einer der vier bekannten Elementarkörper zu seiner ersten naturgemäßen Bewegung hinzu noch eine zweite, nämlich eben die Kreisbewegung, besitzen könne. Wenn sodann der Grundsatz aufgestellt wird, jeder Elementarkörper habe nur eine einzige naturgemäße Bewegung derart, daß er zwar wohl neben dieser Bewegung gewaltsam noch eine andere zu vollziehen vermag, niemals aber diese andere Bewegung als eine zweite naturgemäß besitzt, so läßt sich das durchaus hören, aber wir geraten damit auf ein Parallelgeleise zu unserem zweiten Beweis. Und zwar kommen wir in einen Gedankengang, der grundsätzlich die Möglichkeit gelten läßt, daß es der Kreisbewegung gegenüber eine andere, also ihr entgegengesetzte Bewegung gibt, die gewaltsam vollzogen werden kann.

Damit stehen wir aber vor einem offenen Widerspruch zu 269 a 9–18. Schematisch wäre er zu formulieren: Nach 269 a 9–18 steht Einem *κατὰ φύσιν* Ein *παρὰ φύσιν* gegenüber, und eben darum kann es von vornherein zur Kreisbewegung kein *παρὰ φύσιν* geben. Nach 269 a 6–9 steht Einem *κατὰ φύσιν* eine beliebige Vielheit von *παρὰ φύσιν* gegenüber, so daß die Kreisbewegung nur von Einem Körper *κατὰ φύσιν*, aber an sich von beliebig vielen *παρὰ φύσιν* vollzogen werden kann. Wir werden in 269 a 32–b 13 einem zweiten Stück begegnen, das ebenfalls, und noch deutlicher, die *ἐν-ἐν-ἐναντίον*-Regel ignoriert. Die Frage drängt sich auf, ob etwa zwei ursprünglich gleichberechtigte Varianten der Kreiskörperlehre in unserem Texte ungeschickt zusammengearbeitet worden sind.

Bestehen bleibt, daß auf alle Fälle ein Unsinn herauskommt, wenn wir dem Wortlaut gemäß als das Subjekt von *ἐνδέχεται* (269 a 7) den kreisbewegten Körper ansetzen. Es bleibt freilich dann die Möglichkeit offen, daß 269 a 6–9 ein grob und verständnislos zusammengestricherener Rest des Beweisgangs ist, der sich ursprünglich an 269 a 2–6 anschloß und der die These des *ἐν ἐν ἐναντίον* nicht enthielt, sondern sich auf die Feststellung beschränkte, daß kein Elementarkörper mehr als eine naturgemäße Bewegung habe. Darin lag, daß die Kreisbewegung einem einzigen Körper eigentümlich und naturgemäß sein müsse, ohne daß damit ausgeschlossen war, daß beliebige andere Körper diese Bewegung gewaltsam, also naturwidrig

auszuführen vermöchten. Daraus folgte endlich, daß die Ewigkeit der Bewegung des Kreiskörpers anders zu beweisen war, als wir es in 269 a 9–18 lesen. In der Tat wird uns ein solcher anderer Beweis in 269 b 6–10 begegnen. Er geht nicht vom Theorem aus, daß es einen Gegensatz zur Kreisbewegung und eine Kreisbewegung *παρὰ φύσιν* a priori nicht geben könne, sondern beruft sich auf das Faktum, daß sich die Kreisbewegung des Himmels phänomenal als unendlich dauerhaft erwiesen habe; es sei also denkbar unwahrscheinlich, daß sie *παρὰ φύσιν* zustande käme.

Wir kommen damit unerwartet zu zwei parallelen, sachlich einander ausschließenden Entwürfen desselben Komplexes. Daß die Beweisführung aus dem *ἐν ἐνὶ ἐναντίον* straffer und sauberer wirkt als diejenige, die ein zwar bedeutendes, aber doch nicht restlos verifizierbares Phänomen zu Hilfe rufen muß, liegt auf der Hand. Umgekehrt mochte sich Aristoteles selbst darüber im klaren sein, wie problematisch trotz der Beweisreihe 270 b 32–271 a 33 seine These blieb, daß es zur Kreisbewegung keinen Gegensatz gebe.

Wir werden uns also hüten, darüber Vermutungen aufzustellen, welcher der beiden Entwürfe der ältere sei. Der eine ist mit der Spekulation *περὶ ἐναντίον* verbunden, der andere mit der Anschauung des endlos kreisenden Himmelsgewölbes.

Es ist auch nicht eindeutig auszumachen, welcher Entwurf primär zu 269 a 2–6 gehört. Daß 269 a 9–18 tadellos anschließt, sahen wir oben. Nicht weniger gut kann aber der Text angeschlossen haben, der hinter der Zusammenfassung 269 a 6–9 stand und zu 269 a 32–b 13 gehört. Dann müßten wir (grob und teilweise vorwegnehmend) sagen, daß 269 a 9–32 sekundär eingearbeitet ist und einen ursprünglichen Zusammenhang sprengt. Sollte dieser zweite Fall zutreffen, so ist natürlich der Sinn des *ἐν* (269 a 9) etwas anders zu fassen, als wir es oben taten. Mit *ἐν* würde dann in der Tat ein neuer Gedanke mechanisch angehängt. Auch so werden wir uns aber wundern, daß auf eine derartige Weise zwei Entwürfe verkoppelt werden, die einander nicht nur nicht ergänzen, sondern in einem wesentlichen Punkt glatt widersprechen. Daß Aristoteles selbst so redigiert hätte, wird man nicht leicht glauben.

Anmerkungsweise sei noch der Ausdruck *βίᾳ* in 269 a 7 registriert. Es ist in unserer Untersuchung über den Kreiskörper die einzige Stelle, an der dieser Ausdruck für *παρὰ φύσιν* gebraucht wird. Vielleicht darf er als Hinweis auf den Zusammenhang von 269 a 6–9 mit 300 a 21–27 gelten, wo die These, jeder Körper habe viele Bewegungen *βίᾳ* bzw. *παρὰ φύσιν* ausdrücklich formuliert wird. Darüber noch später.

Auf die Frage nach der Existenz folgt die Frage nach dem Rang des Kreiskörpers (269 a 18–32). Doch gleich am Anfang werden wir leicht stutzig. Im gesamten bisherigen Zusammenhang standen die *κατ' εἶδος μόρια* des Alls, also die elementaren *σώματα* im Mittelpunkt der Überlegungen. Nun aber wird sonderbarerweise als Beweisziel von 269 a 18–32 nicht etwa der Primat des Kreiskörpers über die andern Elementarkörper, sondern der Primat der Kreisbewegung an-

gegeben; gewiß führt, wie sich gleich zeigt, der Weg zum Primat des Kreiskörpers über den Primat der Kreisbewegung und noch genauer über den Primat der Kreislinie; aber es wirkt mindestens flüchtig, wenn in der Programmklärung 269 a 18/19 das Beweismittel an Stelle des Beweisziels genannt wird.

Der Nachweis 269 a 19–23, daß der Kreis die vollkommene Linie sei, bedarf kaum der Erläuterung. Wir heben nur rasch hervor, daß auch da, wie in 269 a 12 bis 18, eine Dichotomie den Beweis gliedert; es ist ja hier in nuce das ganze *πέρας*-Problem angedeutet, so wie es in der griechischen Philosophie seit Parmenides VS 28 B 8, 42ff. bestanden und bei Platon und Aristoteles eine ungeheure Bedeutung besessen hat.

Von 269 a 23 an geht der Gedanke, entwickelt aus a 19–23, fürs erste glatt voran. Aus den zwei Sätzen: 1. am ranghöchsten ist der Körper, der die ranghöchste Bewegung besitzt, und 2. die Kreisbewegung ist ranghöher als die geradlinige Bewegung, muß zwingend der Schluß folgen: also ist der Kreiskörper höher an Rang als die geradlinig bewegten Elementarkörper.

Aber dieser Schluß steht nicht da. Von 269 a 25 *ἢ δ' ἐπ' εὐθείας* an gleitet der Text unmotiviert und absurd in einen ganz andern, uns längst vertrauten Gedanken über. 269 a 25–28 enthält nichts Anderes als eine Variante von 269 a 2–6, und 269 a 28–30 will offenbar ausdrücklich 269 a 1/2 in Erinnerung rufen. Der sauber vorbereitete Schluß auf den rangmäßigen Primat des Kreiskörpers ist also verdrängt durch eine völlig überflüssige und störende Wiederholung des Beweises der Existenz des Kreiskörpers.

Diese Verbiegung des Textes hat auch den Schluß des ganzen Stückes in Mitleidenschaft gezogen. Denn es muß überraschen, wie 269 a 30–32 formuliert ist. Was wir erwarten, wäre die Feststellung, daß der Kreiskörper den Vorrang vor allen andern Elementarkörpern hat. Vielleicht dürfte er damit schon *θεῖον* genannt werden, obschon dieses Attribut erst hinter den Nachweisen 270 a 12–35 voll motiviert scheint. Was aber den Leser verwirren muß, ist der unbestimmt hieratische Ton des ganzen Satzes. Als Ergebnis des Bisherigen wird mitgeteilt, es existiere eine *οὐσία σώματος*, die (als ein *ἐκεί*) dem *ἐνταῦθα* gegenübertritt, ein Spiel mit einer zweifellos sehr alten religiösen Formel, das uns auch aus Platon geläufig ist. Wir werden ihm ebenso wie dem charakteristischen *παρὰ* wenig später in 269 b 13–17 wieder begegnen.

Der Kreiskörper ist nun in der Tat der kosmologische Aspekt einer Welt «jenseitiger» göttlicher Vollkommenheit und sicherlich hat Aristoteles im *Eudemos*, in *Περὶ φιλοσοφίας* und in andern Dialogen von dieser Welt in Wendungen gesprochen, die an Feierlichkeit und hymnischem Glanze mit Platons Mythen wetteiferten. Es wirkt aber weder stilistisch noch philosophisch überzeugend, wenn mitten in streng gefügten Logoi Bruchstücke aus solchen Schilderungen auftauchen, die augenscheinlich nur als flüchtig hingezeichnete Ornamente dienen sollen. An unserer Stelle begreift man nicht, wozu plötzlich die Terminologie gewechselt und von *οὐσία σώματος* und *σύστασις* geredet wird; der Vorstellungs-

komplex, der mit dem *ἐνταῦθα* anklingt, bleibt im Leeren, und die gesamte Conclusio ist mit dem präzisen Gedankengang von 269 a 19–25 nur sehr locker verknüpft. Die Vermutung liegt nahe, daß derselbe Textredaktor, der meinte, zur Verdeutlichung des Gedankens 269 a 25–30 einlegen zu müssen, auch der Versuchung erlegen ist, aus seiner Kenntnis der Atmosphäre aristotelischer Dialoge dem ganzen Beweisstück am Schluß ein Licht aufzusetzen. Aristoteles selbst hat wie Platon über Pathetik so gut wie über Logik verfügt; aber es widerstrebt, ihm eine derart unsaubere Mischung beider zuzutrauen, wie sie in unserem Text vorliegt.

Von 269 a 32–b 13 haben wir schon kurz gesprochen. Es trägt jene Fassung der Kreiskörpertheorie vor, die wir schon aus 269 a 6–9 entnahmen und die prinzipiell ebenbürtig neben 269 a 9–18 steht.

Wenn wir vom Anfang absehen, der mit *καὶν εἴ τις ἔτι λάβοι* äußerst unbeholfen den syntaktischen Anschluß an das Vorangehende schafft, ist der Text durchaus klar. Stilisiert ist er freilich spürbar anders als 269 a 9–18. Dort war knapp und prägnant formuliert worden. Hier finden wir ein beinahe pedantisches Bemühen, die Dinge möglichst genau zu erklären, vor allem in dem doppelten, umständlich wirkenden Hinweis auf Feuer und Erde.

Die Argumentation als solche ist einfach. Vom Gegensatzpaar *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* geht auch sie aus. Wechselweise ist dem einen Elementarkörper *κατὰ φύσιν*, was dem andern *παρὰ φύσιν* ist. Da die Kreisbewegung allen bekannten Elementen *παρὰ φύσιν* ist (woraus im Widerspruch, wie wir sahen, zu 269 a 9–18 folgt, daß etwa das Feuer zwei Gegensätze besitzt, den fallenden Körper und den Kreiskörper; im doxographischen Nachtrag 269 b 11/12 wird das besonders deutlich), so muß sie einem andern Körper, der konsequenterweise auch ein Elementarkörper sein wird, *κατὰ φύσιν* sein. Wäre sie dagegen keinem Körper *κατὰ φύσιν*, sondern würde durch irgendeinen bekannten Körper *παρὰ φύσιν* vollzogen, so stünde dies im Widerspruch zur Erfahrung. Denn die Kreisbewegung ist die einzige dauerhafte Bewegung, die wir kennen (dies die erste Erfahrungstatsache; vgl. später 270 b 11–16), während umgekehrt nichts derart vergänglich ist wie die Zustände *παρὰ φύσιν* (dies die zweite Erfahrungstatsache).

Über diesen Komplex ist weiter nichts zu sagen. Beachtet sei der Ausdruck *τὴν περίξ φορὰν* (269 b 7), der sich zu *τὸ περίξ σῶμα* (287 b 19) stellt; in attischer Sprache ist *περίξ* poetisch, könnte also an unserer Stelle auch eine aus der Dialogsprache des Aristoteles entlehnte Nuance sein, zumal da syntaktisch der Ausdruck *τὴν περίξ φορὰν* einen Pleonasmus darstellt. Vielleicht könnte man sogar *θανυστόν* und *παντελῶς ἄλογον* und *συνεχῆ*. . *καὶ αἰδίων* als poetisierend pleonastisch empfinden.

Daß im übrigen hier die Naturgemäßheit der Kreisbewegung aus ihrer empirisch festgestellten Dauerhaftigkeit abgeleitet wird, wogegen sie sich im Parallelstück 269 a 9–18 ausschließlich aus dem ontologischen Gesetz *ἐν ἐνὶ ἐναντίον* ergab, das hier nicht gilt, sei nur noch einmal kurz in Erinnerung gerufen (im allgemeinen

hat diesen Tatbestand schon P. Moraux, Mus. Helv. 7, 162f. bemerkt, doch ohne ihn exakt zu formulieren oder hinlänglich auszuwerten).

269 b 10–13 ist (abgesehen von 268 a 10–13, das etwas anders gemeint ist) die erste doxographische Angabe, der wir in *De coelo* begegnen. Beinahe dürften wir sie eine Randnotiz nennen; denn ihrem Wortlaut nach gehört sie nicht hinter 269 b 9/10, sondern zu 269 b 1/2. Es ist wohl kein Zufall, daß die einzige derartige Mitteilung, die sich sonst noch im Abschnitt über den Kreiskörper findet, nämlich 270 b 24/25, ebenfalls den Charakter einer beiläufigen Randbemerkung aufweist. Wir werden geneigt sein, beide Stellen miteinander zu kombinieren und unter den *τῶν* der ersten Stelle den in der zweiten genannten Anaxagoras zu verstehen.

Anaxagoras scheint in der Tat der erste Vorsokratiker gewesen zu sein, der ausdrücklich am Rande des Kosmos einen mit größter Schnelligkeit kreisenden Äther annahm (VS 59 A 42,2 und 71). Dabei identifizierte er den Äther auf Grund der richtigen etymologischen Verknüpfung mit *αἴθερ* mit dem Feuer, während Aristoteles von seiner Theorie her in 270 b 23/24 eine andere Etymologie (*αἰθήρ* zu *ἀεὶ θεῖν*) vorzog.

Nebenbei sei die außerordentlich bedeutsame Tatsache hervorgehoben, daß schon in voraristotelischer Zeit gegen Anaxagoras eingewandt wurde, das Ätherfeuer besitze ganz andere Eigenschaften als das uns bekannte irdische Feuer; es müsse sich also um zwei verschiedene Dinge handeln. Wir lesen den Einwand bei Xenophon *Mem.* 4, 7, 7, der ihn in seiner Weise leidlich korrekt in einen sokratischen Dialog eingebaut hat (vgl. auch Kleanthes SVF I, 504). Offenkundig fassen wir da eine Vorstufe zur Kreiskörperlehre des Aristoteles selbst, und unsere beiden polemischen Stellen 269 b 10–13 und 270 b 24/25 erweisen sich als eine Weiterentwicklung älterer Kritiken.

269 b 13–17 haben wir bei der Besprechung von 269 a 30–32 schon kurz berührt. Was zu jenem Satze zu sagen war, gilt auch hier. Unzweifelhafte Reminiszenzen an feierliche bedeutungsschwere Worte aristotelischer Dialogtexte sind unmotiviert und darum unschön herangezogen, nur um dem Beweisstück einen eindrucksvollen Abschluß zu geben. Schon das pathetisch unbestimmte *ἐξ πάντων ἂν τις τούτων συλλογιζόμενος πιστεύσειεν*, das zwar an *τούτων πάντων* in 269 a 32 anklingt, aber zu der Einfachheit und dem geringen Umfang der bisherigen Beweisführung nicht recht passen will, ist verräterisch. Auf den Gegensatz von *ἐκεῖ* und *ἐνταῦθα* (bzw. *τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμῶς*) wird hier wie in 269 a 31 angespielt, aber an beiden Stellen bleibt es bei einer leeren Floskel. Von größter Bedeutung ist an sich der Begriff *κεχωρισμένον*, hinter dem unverkennbar die platonische Lehre vom Chorisimos auftaucht. Aber wir vernehmen an unserer Stelle nichts darüber, wie Aristoteles den Begriff verstanden wissen will (eine näher verwandte Stelle scheint es im erhaltenen Corpus Aristotelicum laut Bonitz, *Index* 859 b 45ff. – der unsere Stelle übersehen hat – nicht zu geben). Einen religiösen Ton hat *τίμιον*, und vollends die Wendung *τοσοῦτω – ὅσῳ περ* wirkt als ein Stück hymnischer Prädikation im eigentlichen Sinne. Wir haben keinen Anlaß

zu bezweifeln, daß Aristoteles in solcher Weise von der Welt des göttlichen Kreiskörpers gesprochen hat. Aber er hat es nicht an unserer Stelle getan. Er hat nicht nüchterne Argumentationen in Bilder auslaufen lassen, deren Gehalte aus der Argumentation weder hervorgehen noch überhaupt mit ihr kommensurabel sind.

Nur eines konnte den Redaktor, der die gegebenen aristotelischen Texte mit solchen Mitteln verschönerte, zu seinem Vorgehen berechtigen. Der erste Beweis des Aristoteles galt der Existenz des Kreiskörpers. Der zweite galt dem Vorrang vor den andern Elementarkörpern. Damit war eine bestimmte Richtung des Gedankens vorgezeichnet. Das *πρότερον* von 269 a 24/25 war nicht nur eine physikalische, sondern auch eine axiologische und theologische Kategorie. Die Beweisreihe steuert auf die Vollkommenheit des Kreiskörpers hin. So konnte sich der Redaktor veranlaßt sehen, diese Vollkommenheit schon jetzt anticipando und ohne Rücksicht auf die Architektur des Ganzen zu preisen.

Überlesen wir nun den folgenden Text 269 b 18–270 a 35, so werden wir uns des Eindrucks nicht erwehren können, daß nur seine zweite Hälfte (von 270 a 12 an) der mit 269 a 18 eingeschlagenen Gedankenbahn nachgeht. Nur hier kommen Eigenschaften des Kreiskörpers zur Sprache, die seine Vollkommenheit näher bestimmen. Die erste Hälfte hingegen (269 b 18–270 a 12) führt zurück zu jenen an sich noch «wertneutralen» physikalischen Theorien, die in 268 b 26–269 a 18 (und wieder in 269 a 32–b 13) entwickelt wurden. Wenn wir uns so vorsichtig und gleichzeitig so präzise als möglich ausdrücken, so werden wir sagen, es scheine außerordentlich unwahrscheinlich, daß 269 b 18–270 a 12 von Anfang an seinen Platz hinter 269 a 18–30 gehabt habe; anders formuliert: der innere Zusammenhang zwischen 269 a 18–30 und 270 a 12–35 ist so eng, daß 269 b 18–270 a 12 nur ein nachträglicher Einschub sein kann. Freilich bleibt es möglich, daß dieser Einschub mit 269 a 32–b 13 zusammengehört, das ja den Zusammenhang zwischen 269 a 18–30 und 270 a 12–35 erst recht unterbricht. Darüber muß die Einzelinterpretation entscheiden.

Der Inhalt des fraglichen Stücks 269 b 18–270 a 12 ist das Verhältnis des Kreiskörpers zu Leichtigkeit und Schwere. Gleich am Anfang wird bemerkt, daß die Wesensbestimmung von Leicht und Schwer hier vorausgesetzt und in einer spätern Untersuchung diskutiert werden soll. Allgemein gesagt wird damit auf das vierte Buch von *De coelo* verwiesen. Dieses Buch hat allerdings einen etwas eigentümlichen Charakter. Summarisch und ohne der Einzelinterpretation vorzugreifen stellen wir fest: Allem Anscheine nach war, was wir als *De coelo* IV lesen, ursprünglich eine selbständige Abhandlung. Als sie irgendwann einmal an die kosmologische Pragmatie angegliedert wurde, wurde eine ganze Reihe von Abschnitten aus ihr herausgenommen und in jene übertragen. So erklärt es sich, daß unserem *De coelo* IV deutlich das thematische Gleichgewicht fehlt: Der doxographische Teil wirkt gegenüber dem dogmatischen viel zu ausführlich. So erklärt es sich ferner, daß in *De coelo* I–III die größeren Abschnitte über Leicht und Schwer den Eindruck erwecken, Einlagen zu sein (außer unserem Stück bsd. 273 a 22–274 a 18

und 301 a 22–b 30). Dabei bildet ein besonderes Problem erst noch die Tatsache, daß das IV. Buch in seinem vollen Umfang, dann ebenso 301 a 22–b 30 (mit Ausnahme des *ἐντα* gleich am Anfang), endlich im Grunde auch 273 a 22–274 a 18 über den Kreiskörper nicht nur schweigen, sondern seine Existenz überhaupt nicht zu kennen scheinen. Ob wir darin eine bewußte methodische Absicht des Aristoteles selbst oder eine Redaktorenarbeit zu erkennen haben, wird später zu fragen sein. Unsere Stelle ist jedenfalls die einzige, in der das Verhältnis des *βαρὺ* und *κοῦφον* zum Kreiskörper überhaupt zur Sprache gebracht wird.

Treten wir ins Einzelne ein, so bietet einige Schwierigkeiten der Anfang 269 b 18 bis 20 und bedeutende Schwierigkeiten das ganze Schlußstück 270 a 3–12, während der Hauptteil durchaus klar ist. Die Schwierigkeit des Einleitungssatzes hat schon P. Moraux, Mus. Helv. 7, 163 empfunden, aber wohl nicht befriedigend geklärt. An der Folge *ἐπεὶ* – *φανερὸν* hat Moraux mit Recht Anstoß genommen. Was der Verfasser sagen wollte, ist augenscheinlich, daß die nachfolgende Darlegung teils vom Bewiesenen (nämlich von der Existenz des Kreiskörpers), teils vom bloß Vorausgesetzten (nämlich von der Wesensbestimmung des Leichten und Schweren) ausginge. Beides zusammen ergibt, daß der Kreiskörper weder schwer noch leicht sein könne. Aber da bemerken wir eine zweite Ungeschicklichkeit: 269 b 20 redet allgemein von *σῶμα ἅπαν*, obschon gar nicht der Körper überhaupt, sondern ganz präzise die Natur des Kreiskörpers zur Debatte steht. Wir erinnern uns, daß auch der Einleitungssatz 269 a 18/19 ähnlich unangemessen formuliert war. Ebenso dürfen wir an das denken, was zu den Schlußsätzen 269 a 30–32 und 269 b 13–17 zu sagen war. Wir kommen damit zu einer allgemeinen Beobachtung, die sich nicht nur an *De coelo*, sondern auch an vielen andern Traktaten des Corpus Aristotelicum wiederholen läßt. Einleitungen, Konklusionen und Rekapitulationen sind in erstaunlichem Umfang sachlich ungenau und sprachlich ungeschickt formuliert. In früheren Zeiten hat man da vielfach durch Athetesen und Korrekturen zu bessern gesucht; noch Moraux bemüht sich in dieser Richtung. Wenn wir aber sehen, daß dergleichen Ungeschicklichkeiten immer wieder gerade in den Texten auftreten, die die einzelnen Gedankenblöcke verklammern, so werden wir Konjekturen prinzipiell als methodisch bedenklich betrachten. Wir stehen vor einer Erscheinung, die als ein Ganzes zu interpretieren ist. Es wäre merkwürdig, wenn wir in ihr nicht die Arbeit eines Redaktors erkennen dürften. Mehr sei vorerst nicht gesagt. Es gilt, zunächst einmal überhaupt systematisch auf diese Dinge zu achten.

269 b 18–20 wird gerade in seiner absonderlichen Unbeholfenheit als eine Redaktorenbemerkung aufzufassen sein.

Die hypothetisch angesetzte Theorie des Leichten und Schweren wird nun nach einer völlig klaren Vorbemerkung 269 b 20–23 in 269 b 23–29 skizziert. Die einzelnen Punkte finden sich alle im IV. Buche wieder; die genauen Nachweise verschieben wir auf die Interpretation jenes Buches. Eigentümlich kann man es finden, daß in den beiden Teilen der Skizze (b 23–26 und b 26–29) implicite die

Vierheit der irdischen Elemente berücksichtigt wird, obwohl dies für die nachfolgende Beweisführung gänzlich ohne Belang ist. In b 23–26 wird vom allgemeinen βαρύ das βαρύτατον unterschieden: βαρύτατον ist die Erde im Gegensatz zum Wasser. Ebenso wird in b 26–29 ausdrücklich die Erde als das schlechthin Schwere vom Wasser unterschieden, das sowohl schwer wie auch leicht heißen kann. Logisch gesehen sind diese Distinktionen hier überflüssig. Notwendig ist allein die in b 23/4 enthaltene Definition der οὐσία des Schweren und Leichten.

Die Gliederung von 269 b 29–270 a 3 erinnert an 269 a 9–18 und 269 a 32–b 10. Der Kreiskörper kann die Steigbewegung des Leichten und die Fallbewegung des Schweren weder κατὰ φύσιν noch παρὰ φύσιν vollziehen; im ersten Falle hätte er von vornherein zwei Bewegungen κατὰ φύσιν und im zweiten nach der Regel: ist die eine Bewegung παρὰ φύσιν, so ist die Gegenbewegung κατὰ φύσιν, ebenfalls.

Wie ist dies einzuordnen? Unzweifelhaft nimmt 269 b 33/34 einen Satz auf, der uns in 269 a 8/9 begegnete, und in 270 a 2/3 beruft sich der Text auf 269 a 33/34. So scheint denn das Stück unmittelbar zu der in 269 a 6–9 und 269 a 32–b 13 vorgetragenen Fassung der Kreiskörperlehre zu gehören und an sie auch redaktionell angeschlossen werden zu müssen. Doch stehen dem zwei Bedenken entgegen. Zum ersten sind 269 a 32–b 13 und 269 b 20–270 a 3 durch die Formeln 269 b 13–20 voneinander getrennt und zum zweiten enthält der Inhalt von 269 b 20–270 a 3 selbst einen Anstoß. Die Möglichkeit einer Bewegung hinauf oder hinab παρὰ φύσιν wird nicht empirisch wie in 269 b 6–10, sondern durch ein spekulatives Gesetz widerlegt. Dieses Gesetz ist allerdings nicht das ἐν ἐνὶ ἐναντίον von 269 a 9–18, sondern: jeder Elementarkörper besitzt nur Eine Bewegung κατὰ φύσιν. Das sind an sich zwei recht verschiedene Dinge. Jenes gehört zum Komplex περὶ ἐναντίων, dieses wird eher mit der für Platon wie für Aristoteles so wichtigen Regel zu verbinden sein, daß jede οὐσία grundsätzlich nur ein einziges ἴδιον ἔργον habe. Immerhin, in beiden Fällen haben wir spekulative Prinzipien und nicht empirische Tatsachen. Man müßte also sagen, daß 269 b 29–270 a 3 sozusagen zwischen 269 a 6–9 plus 269 a 32–b 13 einerseits und 269 a 9–18 andererseits in der Mitte steht. Mit der einen Fassung ist es durch Rückverweise, mit der andern durch den Charakter eines bestimmten Punktes der Doktrin verbunden.

Dies ist schon reichlich kompliziert. Aber wir sind noch nicht am Ende. Wir dürfen fragen, ob es nicht vielleicht einmal eine Fassung des Problems von 269 b 29–270 a 3 gab, in welcher der Fall παρὰ φύσιν genau so empirisch behandelt war wie in 269 b 6–10; eine Fassung also, die mit 269 a 6–9 plus 269 a 32–b 13 ein homogenes Ganzes bildete.

Diese Frage führt uns sofort auf zweierlei: einmal auf die Banalität, daß uns mit 270 a 3–12 noch ein Text zu interpretieren bleibt, der zwar sonderbar anfängt, aber doch zweifellos in unseren Zusammenhang gehört; sodann auf die Feststellung von der andern Seite her, daß man nach 270 a 3 eine Konklusion fordert.

Nun, 270 a 3–12 ist mit dem Aufbau ἐπεὶ –, συμβαίνει πρότον –, ἔπειτα – deutlich eine solche Konklusion. Inhaltlich sind aber in ihr verschiedene Gedanken-

gänge derart durcheinander gebracht, daß nur die gequälteste Ausdeutung aus dem Text, wie er vorliegt, einen halbwegs annehmbaren Sinn gewinnen kann. Vor allem ist der *ἐπεὶ*-Satz genau besehen ein reiner Unsinn. Er ist nicht weniger schief als der *ἐπεὶ*-Satz von 269 b 18–20.

Doch skizzieren wir nun ohne weitere Präliminarien unsere Interpretation. Zwei Texte sind gewaltsam zu einem Ganzen verschmolzen. Der erste ist nichts anderes als die Konklusion zu 269 b 29–270 a 3, die wir erwarteten. 270 a 6–8 wiederholt einfach die Anfangsthese 269 b 29–32 mit Ausnahme der Dichotomie *οὔτε γὰρ κατὰ φύσιν οὔτε παρὰ φύσιν*. Diese ist wenig später und nur leicht abgeändert in 270 a 9–11 *οὔτε γὰρ κατὰ φύσιν ἐνδέχεται – οὔτε παρὰ φύσιν* reproduziert. Was übrig bleibt, hat eine auffallend andere Art. Um es gleich zu sagen: Wir haben hier die Reste einer Argumentation, die allem Anscheine nach im Sinne von 269 a 6–9 plus 269 a 32–b 13 den Fall des *ἄνω ἢ κάτω παρὰ φύσιν* auf empirischem Wege widerlegte. Vollständig mag sie etwa gelautet haben: Wenn der Kreiskörper *παρὰ φύσιν* zu einer Bewegung des Steigens (*ἀνελκόμενον*) oder Fallens (*κατασπώμενον*) gezwungen werden könnte, so müßte sich dies an einzelnen Partikeln von ihm beobachten lassen. Dergleichen Partikel sind aber noch nie beobachtet worden. Was aber für den Teil gilt, gilt auch für das Ganze. Die Bewegung der gesamten Erde ist an der Bewegung einer Erdscholle ablesbar und die Bewegung des Kreiskörpers überhaupt an der Bewegung jeder seiner Partikel. Die Möglichkeit einer naturwidrigen Linearbewegung des Kreiskörpers ist also empirisch genau so unwahrscheinlich wie vorhin die Möglichkeit einer naturwidrigen Kreisbewegung eines linear bewegten Elementarkörpers. Dann aber kann vom Kreiskörper ein ‘schwer’ oder ‘leicht’ überhaupt nicht ausgesagt werden.

So etwa würden wir hypothetisch die ursprünglichen Zusammenhänge wiederherstellen. Denkbar sind auch andere Rekonstruktionen (die Regel, daß bei den Elementarkörpern die Eigenschaften des Teils den Eigenschaften des Ganzen gleich sein müssen, wird uns in *De coelo* noch mehrfach begegnen). Evident scheint uns nur eins, daß der überlieferte Text auch hier das Werk eines Redaktors ist, dem mehrere Fassungen derselben Sache vorlagen. Er hat versucht sie zu kombinieren und hat dabei ein kaum mehr zu entwirrendes Durcheinander zustande gebracht.

Wenn wir die beiden Fassungen richtig charakterisiert haben, so ist ihr Unterschied auch philosophisch von ansehnlichem Interesse. Die eine Fassung beruft sich (typisch aristotelisch) auf unbestreitbare und allgemein anerkannte Phänomene. Die zweite Fassung bemüht sich, die Doktrin so weit als möglich von der Empirie unabhängig und (nicht minder typisch aristotelisch) rein aus spekulativen Wesensgesetzen zu entwickeln. Welche Fassung und welche Denkweise die ältere ist, bleibe vorderhand ausdrücklich offen. Denn der Aristotelesforschung hat bis heute nichts so sehr geschadet wie mangelnde Genauigkeit in der Einzelinterpretation, summarisches Zusammenstellen verschiedener Stellen und vorschnelles Konstruieren problematischer Entwicklungslinien.

Studien zur Schrift von der Welt

Von Hans Strohm, München

Albert Rehm zum Gedächtnis

Die unter dem Namen des Aristoteles überlieferte Schrift *Π. κόσμον* verdankt ihre Berühmtheit in neuerer Zeit der Poseidoniosfrage¹. Die ältere einschlägige Forschung hatte in der schwungvollen Religiosität des Buches eine Hauptstütze für ihr Bild des Stoikers gesehen; sie hat die einflußreichste Spezialuntersuchung über Gehalt und Quellen geführt²; in ihrem Sinn hat Wilamowitz das Pseud-epigraphon durch die Aufnahme großer Teile in sein Griechisches Lesebuch (1900) in weiten Kreisen bekannt gemacht. Die Karl Reinhardt verdankte Neuorientierung, die in den bisherigen Rekonstruktionen zu Poseidonios eine Fülle von Fragwürdigkeiten aufdeckte, hat *Π. κόσμον* seitdem in das Zwielicht des Eklektizismus zurücktreten lassen³. Die eingetretene Ernüchterung zeigt ein Vergleich Wilamowitzscher Stellungnahmen, in der Literaturgeschichte (1912) 229f. und im letzten Werk *Gl. d. Hell.* (1931) II 458, recht anschaulich. Neuerdings richtete, nicht auf Reinhardts, sondern Capelles und Lorimers⁴ Ergebnissen fußend, Maguire⁵ einen breit angelegten Angriff auf die Poseidonioshypothese im Buch von der Welt. Die unzweifelhaft vorhandene schriftstellerische Einheit des Traktats bleibt bei seiner rein doxographischen Untersuchung völlig außer Betracht.

Und doch wird man die Schrift – deren Interpretation also noch in vollem Flusse ist – nicht von vornherein als Klitterung zu nehmen, sondern zunächst auf ihr eigentümliches Kompositionsprinzip hin zu befragen haben. Ferner wird man sich entschließen müssen, das Buch von der Welt nicht nur mit der stoischen

¹ Zum Verfasserproblem Zeller, *Ph. d. Gr.* III 1, 631ff. Vor kurzem hat Pohlenz (NGG 1942, 480) die wenig glückliche Bernaysche Vermutung wieder aufgenommen, der Adressat sei Philons Neffe Ti. Julius Alexander, Präfekt Ägyptens. *ἡγεμόνων ἀριστος* ist gewiß nicht blaß und unbezeichnend; daß dem größten aller Fürsten auch das «Wissen um das Höchste» zusteht, stimmt ganz zum Ethos des 1. Kapitelschlusses. Andererseits steht zwar *ἡγεμόνων* technisch für den Statthalter, heißt aber doch vor allem «Fürst», wie eben *Π. κ.* 398 a 6; vgl. 99 a 30, b 10.

² W. Capelle, *Die Schrift von der Welt*. Ein Beitrag zur Geschichte d. gr. Popularphilosophie, NJbb. 15 (1905) 530ff. (zit. Capelle).

³ Reinhardt (*Pos.* [1921] 174) findet nur im 4. Kap. Geist und Lehre des Poseidonios, Pohlenz (a. O. 481) in den mittleren Kapiteln 2–4 «im ganzen P.s. Weltbild». Sehr entschieden einst Theiler, *Gnomon* 2 (1926) 593: «*Π. κόσμον* minus Poseidonios gleich jüngerer Peripatos». Doch gilt immer noch manchem die ganze Schrift als echt posidonianisch (z. B. Cumont-Bidez, *Les Mages hellénisés* [1938] II 148, 3).

⁴ W. L. Lorimer, *Some Notes on the Text of Ps. Ar. De Mundo*, St. Andrews Univ. Publ. 21 (1925). Grundlegend seine Ausgabe (Paris 1933).

⁵ Joseph P. Maguire, *The Sources of Ps. Ar. De mundo*, Yale Classical Studies 6 (1939) 111ff. *Π. κόσμον* wird hier als vorwiegend stoisch-neupythagoreisch-peripatetisches Konglomerat genommen (posidonianischer Einschub in c. 4).

Popularphilosophie, sondern vor allem mit den großen Systemen zu konfrontieren, wie es noch Zeller tat. Dann muß freilich das zur Frage gemacht werden, was in Capelles Studie abschließende Antwort ist (566/7). Mit den Begriffen Eklektizismus und Popularphilosophie sind Interpretationsaufgaben gestellt. Ihnen sollen die vorgelegten Studien dienen⁶.

I. Kosmos

Mit der Beziehung des uralten Wortes *κόσμος* auf das «Kosmische» war von den Griechen eine ausgesprochen philosophische, durchaus nicht populäre Position gewonnen worden⁷. Überall wo sich ihm ein originales Nachdenken widmet, werden mit Hilfe des *Kósmos*-begriffes Phänomene gedeutet, nicht bloß konstatiert. Nicht irgendwelche unanalysierte Vorstellungen von «Welt» finden in ihm einen Ausdruck, sondern die von einem jeweils bestimmten philosophischen Standpunkt aus geübte Art, die Phänomene «in Ordnung zu bringen». So bedeutet der Kosmosgedanke ein frühes Mittel der Forschung; er bedeutet aber auch eine neue Interpretation des Göttlichen in der Welt. Es ist im Hellenentum dabei geblieben, daß so der gemeinsame Ort für naturwissenschaftliche, metaphysische und theologische Betrachtungen bezeichnet wird. Auch die Schrift von der Welt steht in dieser Tradition. Aber von einem Gleichgewicht jener Elemente kann hier nicht gesprochen werden. Was der Verfasser seinem fiktiven königlichen Schüler Alexander vermitteln will, ist Kosmosphilosophie, stellvertretend für die Gesamtaufgabe der Philosophie – «Schau des Alls» (391 a 3), «Kunde vom Höchsten» (329 b 6), das «Höherwertige» – *κόσμον λέγω καὶ τὰ ἐν κόσμῳ μέγιστα* (391 a 25) –, demgegenüber abgehoben, abgewertet das Einzelne (*τὰ ἐπὶ μέρος* 391 a 22). Das geht nun nicht auf eine sozusagen quantitative Abgrenzung zwischen «groß» und «klein» Theorie (a 24; b 2); sonst machte sich der Autor selbst, mit seiner Fülle von Einzelheiten im geographischen und meteorologischen Kapitel, der *μικροψυχία* (a 23) schuldig. Er will vielmehr die zunächst so disparat erscheinenden Gegenstände der Kap. 2–5 durch eine gemeinsame Blickrichtung zusammenhalten, wie sie durch ein einziges Wort des Proömiums aufgewiesen wird: *καθ' ὅσον ἐφικτόν, θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων*, 391 b 3. Groß und klein, wertvoll und gering bemißt sich also bei den Gegenständen der Weltbetrachtung nach ihrer Beziehung zur Gottheit, und eine landläufige Ekphrasis, deren Objekt zufällig aufgerafft ist (*δοτιῶν ἔτυχε, τὰ τυχόντα*, 391 a 22), fügt sich jenem Blickpunkt eben nicht. So wäre denn Theologie die einzige Aufgabe des Welterklärers, des Philosophen überhaupt – das geht über jenes ursprüngliche religiöse Element der griechischen Kosmosauffassung freilich hinaus. Der Vergleich mit einer programmatischen Äußerung des Naturforschers Aristoteles mag sogleich zur Abgrenzung dienen

⁶ Die Analyse des meteorologischen (4.) Kap. wird im V. Band der «Würzburger Jb. f. d. Altertumswiss.» erscheinen. Es gelingt dort, wie ich hoffe, seine peripatetische, insbesondere theophrastische Grundlage ans Licht zu stellen.

⁷ Diese Beziehung noch nicht in der ältesten Lit.-Sprache: W. Kranz, *Philol.* 93 (1938) 430ff. Sehr reserviert noch Xen. *Mem.* I 1, 11 ὁ καλούμενος ὑπὸ σοφιστῶν κόσμος.

(*Part. an.* A 5). Ihn zieht die unscheinbare Kleinwelt nicht an sich, sondern um eines philosophischen Gedankens willen an, insofern er in ihr das Walten der gestaltenden Natur (645 a 9) erfassen kann. Bei solcher Empirie ist er sich des «Vorrangs an Wissenschaftlichkeit» (a 2) gegenüber der Metaphysik (*ἡ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία*) bewußt. Die Wertstufe wird also von der Methode bestimmt (sehr bezeichnend *ἡ τιμότης τοῦ γνωρίζειν* 644 b 32). Der Anonymus hingegen sieht die *ὑπεροχή* seiner Erkenntnisgegenstände in ihrer «Großartigkeit»⁸), und ein methodisches Interesse kann da nicht vorhanden sein, wo Philosophie Offenbarung (vgl. *προφητεύουσα* 391 a 16), Mitteilung geheimer Kostbarkeiten ist (a 17)⁹. Nicht minder in die Tiefe zu gehen scheint der weltanschauliche Unterschied gegenüber Poseidonios. Wohl erlaubt sein System die Phänomene zwischen Fixsternsphäre und Erdinnerem als Werke der Pronoia, nicht minder denn der Physis zu betrachten¹⁰; aber eben diesem Systemgedanken wird in der Schrift von der Welt durch die Verabsolutierung der «theologischen» Blickweise die Spitze abgebrochen.

Die Welt im göttlichen Lichte sehen heißt dem Anonymus sie vom Ganzen aus sehen. Damit wird jenes Wertgefälle zwischen dem Ganzen und seinen Teilen sichtbar, wie es dem hellenistischen Kosmos eigen ist. Von der Art, wie der Autor durch das Einzelne hindurch zum Ganzen vordringt, hängt – dies scheint das Proömium nahezulegen – die Beurteilung des Traktats ab¹¹.

Welche Blickrichtung rechtfertigt es nun, daß an der Spitze einer vorgeblich aristotelischen Lehre eine stoische Kosmosdefinition steht (c. 2 in.)? Welt ist hier ein System von Inhalten, «von Himmel und Erde und den darin enthaltenen Wesenheiten». Das ist die eine der Definitionen des Poseidonios (bei Diog. L. VII 138; Kleom. I 1, 1; *Comm. in Arat. Anon.* II, 127, 14 M). Die Übernahme dieser Kosmosformel legt natürlich unseren Anonymus noch nicht als Stoiker fest; übernimmt er schon, so ist doch zu fragen, wie er das tut und was er *nicht* herübernimmt. Der eindringlichsten Form, in der die Stoa die Allebendigkeit aussprach, der Gleichsetzung von Gott und Welt¹², bedient er sich nicht; sie wird, wie auch

⁸ Dem entspricht der in der ganzen Schrift durchgehaltene hohe Stil (über Größe und Kleinheit innerhalb der Stiltheorie s. Wehrli, *Phyllobolia* Peter Von der Mühl [1949] 32). Auf den Gegensatz zwischen einem großartigen künstlerischen Vorwurf und kleinzügiger Ekphrasis (vgl. *Π. κ.* 391 a 20ff.) zielt Horaz *A. p.* 14ff., er jedoch nicht in Verteidigung der erhabenen Naturschilderung (s. Wehrli a. O. zu *Π. ὕψους* 35, 4), sondern des *ἐνάρμοστον* im Gedicht.

⁹ Gerade im Hinblick auf die verschiedenartige Gesamtorientierung bemerkenswert, daß der Gedankengang bei beiden Autoren um die selben Begriffe kreist: *τιμότης* 644 b 32 ~ 391 a 18; *ὑπεροχή* 645 a 2 ~ 391 b 3; *μὴ τυχόντως, ἀλλ' ἐνεκά τινος* 645 a 23 ~ 391 a 22f.

¹⁰ Vgl. Strab. XVII 37, p. 810.

¹¹ In einer Zeit, da die Quellenprobleme von Cic. *Nat. deor.*, *Tusc.* I, Sen. *N. qu. praef.* und Philo *Opif. mund.* als sicher gelöst galten, genügte es, aus diesen Autoren die Stellen über die admiratio mundi beizuschreiben, um das Proömium von *Π. κόσμον* für Poseidonios zu sichern (vgl. Capelle 534, 4. 535, 1). Nun sind aber Sternenhimmel und Kosmos schon in der späten Akademie und beim frühen Aristoteles weltanschaulich hochbedeutsam (s. bes. W. Jaeger, *Aristoteles* 143). Das Fehlen der von hier aus reichenden Linie schädigt bei Capelle wiederholt die Interpretation.

¹² *λέγεται δ' ἐτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται*, Areios b. Stob. I 21, 5 (das Referat ist auf Chrysipps Namen gestellt).

die zweite, «theologische» des Poseidonios (bei Diog. L. a. O.)¹³ ersetzt durch eine Begriffsbestimmung, die von der Gottheit als Grund und Erhalter der Welt spricht (391 b 10). Das wird noch zu prüfen sein; zunächst soll den Beziehungen nachgegangen werden, die überhaupt die Kosmologie in *II. κ.* mit dem bereits herangezogenen stoischen Lehrstück bei Stobaios (aus Ar. Did., fr. 31 D.) verknüpfen. Die Zusammenhänge erstrecken sich über das ganze 2. und den ersten Teil des 3. Kapitels. Es lohnt sich, den Wortlaut genauer zu vergleichen.

Was sich über den Unterschied der hier wie dort einleitenden Formeln ergab, wird sogleich ergänzt. Die stoische *διακόσμησις*, die Weltwerdung nach dem jeweiligen Weltbrand, ersetzen in *II. κ.* gehäufte Bezeichnungen der Weltewigkeit (391 b 12 *φύλαττομένη*, b 17 *αἰδιον*, b 18 *ἀπαύστως δι' αἰῶνος*, b 20 *ἐνδεδεχῶς*). Es folgen feierliche Prädikationen von Erde und Himmel, als des Ruhenden und Kreisenden im Weltall (wobei sowohl «Hestia» wie «Götterhaus» – so auch 393 a 4 – auf eine vielzitierte Phaidrosstelle weisen, 246 e). Ein summarischer Überblick über die Himmelsphysik schließt an (391 b 19 bis 392 a 9), auf den, von oben nach unten steigend, die Kennzeichnung der vier sublunaren *Stoicheia* folgt. Der Abschluß weist auf den Anfang, die erste Nennung des ruhenden Kosmosteils zurück (392 b 32 ~ 391 b 12). Der Stoiker geht den umgekehrten Weg, den er sich gleich zu Beginn – nachdem auch hier Kreisendes und Ruhendes geschieden sind – vorzeichnet (184, 15 Wachsmuth). Die Ausführung dieses Programms bringt für jedes der drei unteren *Stoicheia* eine Kennzeichnung, jedoch nicht als abstrakter Elemente, sondern als konkreter Wesenheiten. Dem engen Zusammenhang von Erde und Wasser auf dem Globus wird die Anschauung der Erdteile als Inseln gerecht. Die Luft, ein Verdunstungsprodukt des Wassers, grenzt an den kreisenden Körper, den Äther, der aus ihr das Feinteiligste, also Feuer darstellt. Es folgt ein Umriß der Himmelsphysik – Mond «luftartig» und besonders die irdische Welt beeinflussend. Von der Mondsphäre abwärts werden noch einmal die Stufen bis zum Weltmittelpunkt bezeichnet. Mit einer erneuten Verdeutlichung des Unterschieds zwischen oben und unten schließt, genau wie die entsprechende Partie in *II. κόσμον*, das überlegt aufgebaute Referat. – Die Himmelsphysik in der pseud-aristotelischen Schrift nennt Himmelspole, Weltachse¹⁴ – wohl wegen der immer wieder stark betonten Ewigkeit der Kreisbewegung, daher beim Stoiker naturgemäß fehlend – und hat einen Höhepunkt in der Ätherfrage, 392 a 5. Hier entscheidet sich der Verfasser für die berühmte Hypothese des Aristoteles und wendet dessen Polemik gegen Anaxagoras (*Meteor.* A 3, *De cael.* A 2) nun gegen die orthodoxe Stoa. Denn die Statuierung eines fünften, im Erfahrungsbereich nicht

¹³ Kosmos, «ein Gefüge aus Göttern und Menschen und den Dingen, die um ihretwillen entstanden sind».

¹⁴ Die gänzlich elementare Art, in der von ihnen hier und bei Vitruv. IX 1, 2 die Rede ist, beweist nichts für Poseidonios als gemeinsame Quelle. Der Vergleich der Welt mit der im Dreheisen des Drechslers kreisenden Kugel, 391 b 21 ~ Vitruv. a. O., gehört zu den Platonismen des Anonymus (vgl. *Tim.* 33 b 5, 69 c 6; *Legg.* 898 a b).

vorkommenden Elements, ἀκίνητον καὶ θεῖον, führt nicht nur zu einem gänzlich anderen Weltzusammenhang¹⁵, sondern schließt vor allem die These von der Ewigkeit der Welt in sich. Dann mündet *Π. κόσμον* wieder in den traditionellen Zusammenhang ein: Fixsterne, Planeten und deren Namen (gleiche Reihenfolge wie bei dem Stoiker, der jedoch nur die Götternamen bringt)¹⁶.

Versucht man diese Kosmologie als Ganzes von dem stoischen Referat abzuheben, so springt es in die Augen: Hinter dem letzteren steht ein Physiker, der einen von Elementarreich zu Elementarreich ätiologisch aufweisbaren Weltzusammenhang zu entwerfen weiß. Von der festgeballten Erde aus (*πυκνότατον ὑπέρεισμα* 184, 12)¹⁷ geht es mit immer größerer Feinteiligkeit stufenweise aufwärts. Es ist keineswegs nur der aristotelische Dualismus zwischen fünftem Element und sublunarer Region, der in *Π. κόσμον* einen Weltzusammenhang nicht zustande kommen läßt. Der Autor ergreift das systematische Band auch da nicht, wo es ihm der Peripatos bietet; wie könnte sonst in der Skizze der Stoicheia die Luft, nach bekannter stoischer Lehre¹⁸, als dunkel und kalt von Natur gelten? Und doch löst sich damit eine der wichtigsten Klammern des Systems, wie es die elementtheoretischen Bücher (bes. *De gen. et corr.* B 4) mühevoll genug aufbauen. Ferner die Ätherlehre selbst, der der Verfasser so eifervoll dient – ist sie wirklich im Geist des Schulgründers empfunden? Sie ist es nicht; sonst wäre nicht ihre Verankerung in einem physikalischen System ignoriert. Auch das *πρῶτον σῶμα* unterliegt ja, nach Aristoteles, als «einfacher» Körper mit «einfacher» Bewegung einer Gesetzmäßigkeit; diese Verknüpfung von Element und natürlicher Bewegung ist schlechthin die Haupttatsache der inneren Struktur des Kosmos (vgl. z. B. *De cael.* A 2). Der Blick des Anonymus ist geschärft für die dualistischen Züge

¹⁵ Stoisch: die Ausdünstungen des Erd-Wasser-Körpers nähren die Gestirnwelt und sichern so Symphyia und Henosis der Welt (über Poseidonios s. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 103ff. 107ff. zu Cic. *N. d.* II 15, 40). Wenn Aristoteles die vorsokratischen Vorstufen dieser Theorie schroff ablehnt (*Meteor.* B 2, 354 b 33ff.), dann treten bei ihm zu physikalischen Gründen auch theologische; *Aët.* II 5, 352, 29 D.

¹⁶ Über die Stellung des Anonymus zur Anordnung der Planeten hat erst die Aufarbeitung der hss. Überlieferung durch Lorimer (*Some Notes* usw. 50f.) Klarheit geschaffen. Die Planetenliste ist die «pythagoreisch-platonische» (Sonne an 6. Stelle, vgl. *Tim.* 38 d), die seit dem späteren Hellenismus vollständig zugunsten des «chaldäischen Systems» – Zentralstellung der Sonne – zurückgetreten ist und schon frühzeitig in den Text von *Π. κόσμον* einkorrigiert wurde (so in FZ und der syrischen Übersetzung). Auch das Areiosfragment ordnet «platonisch». Daß dem gegenüber in der nochmaligen Aufzählung c. 6, 399 a 6ff. ein Selbstwiderspruch vorliege (Capelle 557, 4), hat Lorimer (127f.) widerlegt. Wenn in dieser zweiten Liste Sonne, Merkur und Venus als isodrom gelten, so ist damit nicht im mindesten eine Zentralstellung der Sonne ausgesprochen (wie sie Reinhardt a. O. 131ff. für Poseidonios sehr wahrscheinlich gemacht hat). Nun galten aber weiterhin die Umlaufzeiten der Planeten für Schmekel, Wendland, Capelle als Quellenindiz zugunsten des Stoikers. Jetzt läßt die von Lorimer vorgelegte Überlieferung die Zahlen unseres Aristotelikers als die Vulgata seit mindestens Eudoxos erkennen. Die Vulgata und nicht Poseidonios liegt auch in der Frage der Fixsterne vor. Sie sind am höchsten Himmel befestigt und werden in einer Bewegung herumgeführt, 392 a 10. 16ff. Die posidonianische Doxa steht dagegen bei Cic. *N. d.* II 54 (Reinhardt a. O. 132, 1).

¹⁷ So Poseidonios; vgl. Kleomedes 72, 22 Z. τὸ στερεώτατον αὐτοῦ καὶ πυκνότατον μέρος. Dazu Sen. *N. qu.* II 10, 2 und besonders Kleomed. 110, 10–112, 6.

¹⁸ Die Vermutung, daß Theophrast zu Zwecken der praktischen atmosphärischen Physik eine Kaltluftzone angesetzt habe, begründet Verf. *Philol.* 92, 426.

im Weltbild des Meisters, aber blind für dessen innere Einheit¹⁹. Außerhalb des systematischen Bezugs aber stehen fünftes Element und Weltewigkeit so vereinzelt wie eine Doxa – wie denn die Handbücher zu des Aristoteles Namen diese kosmologischen Sonderlehren zu notieren pflegen –, die keineswegs dem Ganzen den Stempel des Schulgründers aufzudrücken vermag.

Man sieht, das Urteil über unseren Philosophen ist nicht leicht – über einen Aristoteliker, der einen stoischen Weltgrundriß im Sinn des Meisters interpretiert und mit dessen Aristotelismus es doch nicht rein aufgeht²⁰. Der Lösung des Problems nähern wir uns vielleicht, wenn wir die Behandlung des Gedankens «Oikumene eine Insel im Weltmeer» in beiden parallelen Texten überprüfen (Areios 184, 20 ~ 392 b 20ff.)²¹. Das Motiv ist nicht in der Geographie, sondern in der Kosmologie zu Hause, der es aus der – im Stichwort *ἐπιπολάζουσα* angedeuteten – Schwierigkeit hilft, daß auf dem Erd-Wasser-Körper die Erde, eigentlich doch tragende Mitte des Alls, in Gestalt der Festländer die Wassersphäre überragt. Was ist hier nun aus dem knappen Stobaiosreferat in *Π. κόσμον* geworden! Dem Autor kommt alles auf den erstaunlichen Gegensatz zwischen dem vermeintlichen Festland und der tatsächlichen Insel an, eher auf das psychologische als auf das physikalische Moment; so stehen bei ihm jener einen sichtbaren Oikumene-Insel noch viele unsichtbare Weltinseln gegenüber. Im Sinn jener kosmologischen Konzeption lag es nicht, die Kleinheit der Erde gegenüber dem Wasser stark zu betonen; hier schrumpft sie zu «ein paar Klippen» inmitten des gesamten feuchten Elements zusammen. Auch dies Bild ein Topos, wie die Vielzahl der unbekannten Oikumenen²²; aber er dient hier einer anderen Tendenz als in Ciceros *Somnium*. Im Gegensatz zu dessen moralisierender Betrachtungsweise bleiben wir hier durchaus im Rahmen der Naturanschauung; diese aber lebt von der Spannung zwischen dem vordergründig und nur als Teil Sichtbaren und einem eigentlich erst bedeutsamen, unsichtbaren und umfassenden Hintergrund. Darauf zielt die Proportion, die zwischen den bekannten Inselwelten (den Festländern) und der großen Weltinsel gestiftet wird (392 b 25 ff.). Der Philosoph verwirklicht damit sein Programm: vom vermeintlichen hob das Proömium das wahre *θαυμάσιον* ab (391 a 23: τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους, a 26: οὐδέποτε γὰρ ἂν ... εἰθαίμαζόν τι τῶν ἄλλων); und die Geste gegenüber den kleinen Geistern, den ἀθέατοι τῶν κρείττονων (a 22:

¹⁹ Das Verständnis für sie ist im Hellenismus merkwürdig schnell geschwunden; vgl. die bei Aët. II 3, 4 (338, 8 D.) überlieferte stoische Kritik. Andererseits dringt posidonianischer Vitalismus in die Aristoteleskommentare ein; vgl. Simplik. in Arist. Phys. 628, 7 ff. D. (Theiler, Vorbereitung des Neuplatonismus 100). – Eine bedeutende Darstellung des Weltzusammenhangs im peripatetischen Sinn bei Ocell. Luc. §§ 14–16 (dazu Harder 70 ff.).

²⁰ Von Kriesches *Theologischen Forschungen* (1840) bis zu Lorimer a. O. 52 hat man sich mit der Feststellung der offensichtlich gemeinsamen Quelle für den stoischen Lehrgrundriß bei Stob. und der einschlägigen *Π. κ.*-Partie begnügt. Die Aristotelisierung des ersteren hat Maguire 121 ff. richtig gesehen; aber hier muß nun weiterinterpretiert werden.

²¹ Parallelen bei Capelle 536, 5; dazu *Comm. in Arat. Anon.* I 3, S. 92, 10 M. Strabo I p. 5.

²² Und so wenig wie Cic. *Somn.* 21 kennzeichnend für Poseidonios (vgl. Reinhardt, *Pos.* 63, 1).

οἰκτίσειεν ἂν τις τῆς μικροψυχίας), wiederholt sich hier gegenüber der Ahnungslosigkeit der Vielen, die sich in den Größenverhältnissen des Kosmos so verschätzen (392 b 20: ὁ πολὺς λόγος ... ἄγνοῶν).

Fassen wir unter diesem Blickpunkt die Beschreibung des Feuer-Luft-Raums (392 a 34ff.) ins Auge. Sie ist sorgfältig nach den Gegenständen des meteorologischen Kapitels gearbeitet; aber dies Gerüst umkleidet das Rankenwerk einer Ekphrasis, die mit teilweise hochdichterischem Wortschatz das Gewaltig-Eindrucksvolle dieser Phänomene für Auge und Ohr wiederzugeben sucht: die über den Nachthimmel hinzuckenden Feuererscheinungen, «niederprasselnder Regen, Niederfahren von Donnerkeilen und Zusammenprall tausendfältigen Dunkels». Aus der Verbindung jener befremdlichen Kaltluftzone mit der aristotelischen Aitiologie der Sternschnuppen (und verwandter Erscheinungen) gewinnt der Schriftsteller einen neuen Effekt: das kalte, finstere Luftreich von oben her wundersam durchglüht! (392 b 5 ff.) – Dabei ist jedoch diese unruhig bunte Farbengebung nichts weniger als unverbindliche Rhetorik, sondern leitet sich ab von dem Richtpunkt dieser gesamten Kosmologie, der Göttlichkeit und Unwandelbarkeit des Himmelselements²³. Die göttliche Ordnung war bereits im Planetensystem mit seinen ineinanderbeschlossenen Kugelschalen anschaulich geworden; ihr gegenüber wird in gehäuften Ausdrücken der ewige Wechsel im sublunaren Raum überhaupt und besonders im Feuer-Luft-Raum dargetan. Naturanschauung und Stil sind also eng miteinander verbunden.

Wollte diese Kosmologie nur sachlich belehren, so müßte sie hinter dem bescheidensten Schulbuch zurückstehen. Doch hat sich nun gezeigt, wie der Autor im Elementarischen innere Erschütterung sucht und sie weitertragen will. Man hat das markanteste dieser Naturbilder, die *laudes terrae* 392 b 14–20, als unpassend bezeichnet (Capelle 536. 546), hat aber dabei übersehen, daß hier ein wichtiger Zusammenhang greifbar wird, der geradezu sich als tragendes Gerüst durch die ganze Schrift zieht. Der für die vier irdischen Elementarreiche gebotene Durchblick wiederholt sich nämlich, nach Kap. 2/3, noch zweimal, im Harmoniekapitel (5, 397 a 19ff.) und im theologischen Teil (6, 399 a 18ff., vgl. 400 a 23). Der Vergleich einer leicht auszulösenden Partie vermag von der Art dieser Naturanschauung ein Bild zu geben.

ἐξῆς δὲ τῆς ἀέριον φύσεως γῇ
καὶ θάλασσα ἐσθόρεισται, φν-
τοῖς βρόνουςα καὶ ζῶοις πηγᾶς
τε καὶ ποταμοῖς, τοῖς μὲν ἀνὰ
γῆν ἐλιττομένοις, τοῖς δὲ ἀν-
ερεννομένοις εἰς θάλασσαν. πε-
ποικιλταὶ δὲ καὶ χλόαις μυρί-
αις ὄρεσιν τε ὑψηλοῖς καὶ βαθύ-
ξιλοις δρυμοῖς καὶ πόλεσιν ...
392 b 14ff.²⁴

ἢ τε γῇ φντοῖς κομῶσα παντο-
δαποῖς νάμασι τε περιβλύζονσα
καὶ περιοχουμένη ζῶοις, κατὰ
καιρὸν ἐκφύονσά τε πάντα καὶ
τρέφονσα καὶ δεχομένη, μυ-
ρίας τε φέρονσα ἰδέας καὶ πά-
θη, τὴν ἀγῆρω φύσιν ὁμοίως
τηρεῖ.

397 a 24ff.

ἔπονται δὲ τοῦτοις (den πάθη
der Atmosphäre) ποταμῶν ἐκ-
ροαί, θαλάσσης ἀνοιδήσεις, δέν-
δρων ἐκφύσεις καρπῶν πεπύ-
σεις, γοναὶ ζῶων, ἐκτροφαὶ τε
πάντων καὶ ἀκμαὶ καὶ φθίσεις,
συμβαλλομένης πρὸς ταῦτα καὶ
τῆς ἐκάστου κατασκευῆς.

399 a 26ff.

²³ ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον 392 a 9, θεῖα σώματα a 30 (391 b 16), θεῖα φύσις a 31; Himmel als «Götterhaus»: 391 b 15 ~ 393 a 4.

²⁴ Lorimer setzt, nur auf den lat. Anonymus gestützt (a terra sorbtis) ἀναλίσκομένης

Ebenso entsprechen sich die Schilderungen des Feuer-Luft-Raumes (392 b 2–13 ~ 397 a 19–24 ~ 399 a 24–26; als Zusammenfassung 400 a 25 ff.). Man hat es noch nicht gewürdigt, daß diese Durchblicke durch den Kosmos ebenso vielen Stufen des Gedankengangs entsprechen: Führt die Kosmologie die verwirrend bunte, Gemüt und Sinne mächtig bewegende Mannigfaltigkeit der Phänomene vor, so offenbart sich in Kap. 5 hinter der scheinbaren Unordnung der sublunaren Welt nicht minder als in der großartig manifesten Ordnung der Gestirnwelt die eine Taxis und Harmonia, bis schließlich in der Gotteslehre der Blickpunkt erreicht ist, von dem aus alles Geschehen der Elementarreiche als Ergebnis *κατὰ τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον* (399 a 19), als Gottes Werk (b 24) erscheint. Dabei erhält jede Stufe erst von der folgenden ihren Sinn – so wird in der Kosmologie ebenso bewußt der die bunte Mannigfaltigkeit einigende Harmoniegedanke noch fern gehalten, wie im Preis des Kosmos (397 a 5 ff.) jede Bezugnahme auf die Gottheit vermieden wird; so erhält zuletzt alles seine Krönung in der Theologie. Im einzelnen wird dies noch zu zeigen sein; hier war dieser Ausblick nötig, um nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, als sei die Verabsolutierung der bunten Schauseite der Welt das letzte Wort des Autors zum Naturleben.

Es genügt nicht, dies alles lediglich als den bekannten Gemeinplatz der *admiratio mundi* anzusprechen²⁵. Die eben aufgewiesene Stufenfolge ist ganz und gar nicht topisch; und daß es dem Verfasser eben auf sie ankommt, lehrt ihre enge Verbindung mit dem Geist des Proömiums. Wie dort (c. 1) das vermeintliche *θαυμάσιον* mit dem wahren kontrastiert, im folgenden (c. 2) die wahre Großartigkeit der Welt gegenüber der *ἄγνοια* des Laien erwiesen wurde, so geht es auch weiterhin an der Hand des Philosophen, der das «Prophetenamt» (vgl. 391 a 16) übt, immer tiefer in den Kosmos, immer tiefer auch ins Unsichtbare hinein; eben dieser eindrucksvolle Widerspruch der wahren Zusammenhänge der Welt zum Augenschein ist das «Wunderbarste» (*ἀγροοῦσι ... τὸ θαυμασιώτατον*, 396 b 4). Diese letztlich metaphysische Absicht prägt sich aber auch schon in den Schilderungen des Physikers der Kap. 2 und 3 aus. Bei aller Farbigkeit ist die Farbengebung doch aufs Allgemeine gestellt; große Massen treten in starken, oft grellen Gegensätzen nebeneinander²⁶ und ergeben so ein Gesamtbild des Sichtbaren. Nur von einem in großer Höhe gewählten Blickpunkt ergibt sich ein solches Bild: Wir erkennen das Motiv der Kosmosschau, welches, ohne daß ein bestimmter Ort im Weltall bezeichnet zu werden braucht, im allgemeinen Sinn eines «Blicks von oben» die Naturanschauung charakteristisch beeinflußt. So kennt es schon gelegentlich alte

in den Text, muß dazu das einheitlich überlieferte *ἀνὰ γῆν* ändern und wird dem Naturblick des Autors nicht gerecht, dem es um *ποικιλία* im Landschaftsbild geht. Sprechend hierfür auch z. B. Sen. *Benef.* IV 5, 2 (flexus fluminum!).

²⁵ So Reinhardt, *KuS* 151, 3.

²⁶ Ein Leitbegriff: *παντοδαπός* *Π.κ.* 391 b 13, 397 a 24; vgl. 392 b 17, 397 a 21. Auf solche Farbigkeit ist die Bewunderung der *pulchritudo rerum* bei Cic. *N. d.* II 98 ff. gestellt. – Zum hellenistischen Naturblick vgl. Lesky, *Thalatta* (1949) 289.

Poesie²⁷; im Rahmen des Idealismus wird eine solche Betrachtungsweise philosophisch bedeutsam, insofern sie die Phänomene gewissermaßen durchsichtig werden läßt, ihr Konkretes entwertet und sie als Schauplatz, als Vordergrund vor einem viel wichtigeren, ja allein wirklichen Hintergrund enthüllt. Die Kosmoschau – die die Philosophen sich dann gerne von einer körperfreien, das All durchschweifenden Seele aus geübt denken – wird natürlich als Motiv leicht in unverbindliche, rhetorisch geschmückte Popularphilosophie hineingezogen. Aber die Dinge sind anders zu nehmen, wenn der Gegensatz zwischen dem Irdischen und dem dahinter sichtbar werdenden Ewigen im Kosmos das wohlüberlegte Ziel der ganzen Weltanschauung ist. So möchte es in *II. κόσμον* doch schon bisher deutlich geworden sein. Wir erinnern uns an den so stark im Vordergrund gehaltenen Wertgegensatz zwischen Oben und Unten, zwischen Unsichtbar und Sichtbar (Oikumene als Insel), an die ganz auf das *θανυμάσιον* gestellten Schilderungen der Elementarreiche; wir greifen nun aber auch auf das Proömium zurück, wo das berühmte Motiv der «Himmelfahrt der Seele» und ihrer «Schau» einen klassischen Ausdruck gefunden hat²⁸. Die Klärung, die für dieses 1. Kapitel dem nüchternen Scharfblick von Roger Miller Jones verdankt wird²⁹, dürfen wir jetzt der gesamten Kosmologie des Anonymus zugutekommen lassen. Jones hat jene Motive, deren Abstammung von Poseidonios schon zur *communis opinio* geworden war, ein für allemal dem Stoiker, soweit er als Anreger in Betracht kommt, entrückt und eindeutig dem *Platonismus* zugewiesen; die Mythen im *Phaid.*, *Phdr.*, der Schlußmythos des *Staates* und eine berühmte *Theaitet*-Partie sind als die für alle Zeiten maßgebenden literarischen Quellen erkannt³⁰. Ist damit ein wirkliches Quellenindiz erkannt? Nahegelegt ist jedenfalls – und das läßt sich über Jones' Themastellung hinaus erweisen – die Zugehörigkeit der hier untersuchten Kosmosphilosophie zu einer ganz bestimmten Tradition³¹. Die Fülle der Platonismen des

²⁷ Wenig glücklich hiezu Bernert RE XVI (1935) Sp. 1831f. Vgl. Soph. fr. 435, Ar. *Nub.* 275 (bei Lesky a. O. 245), Pind. fr. 87 (hiezu Snell, *Antike und Abendland* [1948] II 188). Ähnliches muß, nach Schol. Apoll. Rhod. III 154ff., Ibykos im *Raub des Ganymedes* geboten haben.

²⁸ 391 a 3 ἡ φιλοσοφία διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεάν; a 11 ἡ ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν κτλ.

²⁹ *Posidonius and the Flight of Mind through the Universe*, Cl. Phil. 21 (1926) 97ff. Vgl. auch R. Harder, *Zu Cic. Somn.* (1929) 19.

³⁰ Gerade die immer wieder für Poseidonios zitierten, sachlich und sprachlich eindeutig platonisierenden Hauptbelege, Philo *Opif. mund.* 69f., Max. Tyr. 11, 9f., 16, 6, stehen dem Rhodier fern (Jones 113). Andererseits rückt Philo *Aet. mund.* 63 den *laudes terrae* in *II. x.* ganz nahe. – Was ein Poseidonios sieht, wenn er einmal die Welt von oben ins Auge faßt, zeigt die großartige Veranschaulichung kosmischer Raumbtiefe b. Kleom. 104, 27 Z. In der Ablehnung der Pos.-Hypothese für Cicero *Somn.* treffen sich jetzt Jones, Reinhardt, Boyancé (*Etudes sur le Songe de Scipion* [1936]).

³¹ Dabei haben natürlich bloße Floskeln keine Beweiskraft, es sei denn für den Stilwillen des Autors: «Seelenaugen», Erde als Hestia, «himmlischer Ort» – nach *Phdr.* 247 c – wohl auch, im Vergleich z. B. mit Philo *Migr. Abr.* 32, 391 a 13 τὰ πλείστον ἀλλήλων ἀφεστώτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε (das gut bezeugte Verbum – Lorimer wählt *συνεφόρησε* – wohl durch Philolaos B 10 gestützt; in charakteristisch anderer <posidon.?> Verwendung b. Marcus 8, 54; Reinhardt, *Pos. üb. Ursprung u. Entartung* [1929] 11, 1).

Einleitungskapitels³² setzt sich fort in der Phaidon-Stimmung des Weltinselmotivs (vgl. *Phd.* 109 b ff.), in dem *θέαμα εὐδαιμόνων θεατῶν* (*Phd.* 111 a) der *laudes terrae*. Die Göttlichkeit der Gestirne sodann, auf die der Autor solchen Wert legt, stellt das platonische Erbe im Kosmos des Aristoteles dar; wenn wir die Ätherlehre in c. 2 ihrer elementtheoretischen Bedeutung entkleidet fanden, so war dabei das *πέμπτον σῶμα* platonisch, man möchte sagen im Sinn der aristotelischen Frühschrift *II. φιλοσοφίας* gedeutet³³; dem Verfasser kommt es weniger darauf an, daß sich ein fünftes Element über den vier irdischen *Stoicheia* befindet, als darauf, daß über dem irdischen Bereich die «Götterwohnung» schwebt – und damit zitiert er Platon und Aristoteles zugleich³⁴.

ἔστι γὰρ καὶ φυσιολογεῖν θεολογικῶς, ὡς ὁ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ ... καὶ θεολογεῖν φυσικῶς, ὥσπερ ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικά (Philopon. in Arist. Phys. 5, 25ff. Vit.; vgl. 241, 3ff.). Es kann nicht mehr zweifelhaft sein, auf welcher Seite der Autor *II. κόσμον* zu suchen ist; ruht doch in seiner Kosmologie auf der rein physikalischen Problemstellung der geringste Nachdruck³⁵.

Wie in der Tat der Theologe immer stärker hervortritt, wird noch zu untersuchen sein. Doch muß zuvor noch das Verhältnis zu jenem stoischen Referat abschließend beurteilt werden, das Wesentliche von der Eigenart unseres Kosmologen erkennen ließ. Es hat sich ergeben, daß der Autor *II. κόσμον* die gemeinsame Quelle³⁶ in zielbewußter Art bearbeitet hat. Die stoische Theologie (in den Kosmosdefinitionen) ist beseitigt, von Aristoteles her sind Weltewigkeit und fünftes Element sorgfältig eingepaßt, freilich auch ihres ursprünglichen systematischen Sinns beraubt. Den großzügigen Monismus der Vorlage, aber auch den Welt-

³² Sie wurden für die ältere Pos.-Forschung, soweit sie sie erkannte, zu Indizien für den Rhodier, in jener verhängnisvollen Blickverengung, derzufolge man sich Platonica im Hellenismus vorwiegend durch Pos. vermittelt dachte. – Wir bezeichnen die nicht topischen Vorstellungen, Philosophie als «Wagnis», 391 a 5; das Ethos aus früharistotelischer Zeit; s. Jaeger, *Arist.* 73, 1. Auf die Theologie bezieht den Gedanken Sen. *N. qu.* I praef. I *altior est haec et animosior, multum permisit sibi; elati ingenii* ist der Philosoph *Ep.* 90, 13 (wo gerade antiposidonianisch argumentiert wird), vgl. 26. – Die Philosophie wagt es allein, *ἀποστάντων τῶν ἄλλων*, 391 a 4: eine *Timaios*-Wendung, 25 c (*μονοθεΐσα... ἀποστάντων τῶν ἄλλων*, vom Heldenkampf Athens in der Urzeit). – Die himmelstürmenden Aloaden (schon Pl. *Symp.* 190 b) antimaterialistisch verwandt *Soph.* 246 a; im Platonismus als Gegenbeispiel für den «Aufbruch» der Seele beliebt (vgl. Bignone, *L'Aristotele perduto* II 417 ff.), besonders bei Plut. (*De fac.* 926 D, 935 F; *Adv. Colot.* 1119 B; *Soll. an.* 975 C; *Es. carn.* 996 C). Der kaiserzeitliche Platoniker – wir ziehen ihn im Hinblick auf Künftiges gern heran – belegt auch *τὰ κρείττονα* für das Göttliche schön: *Gen. Socr.* 588 D, 589 B. *μικρονοησία* als Gegensatz zum Höhenflug des Geistes: Vorbild ist ein locus classicus des Idealismus, *Theaet.* 175 a (ebd. «Kosmosschau» 173 e, «vermeintliches – wahres *θauμαστόν*» 174 e). Die Antithese stellt sich in die Deutung einer hochgerühmten Symposionstelle durch Plutarch ein, *Quaest. Pl.* 1002 EF. – Zum Ethos des Gesamtproömiums ist Seneca im «platonischen» *Brief* 65 (bes. 16ff.) zu vergleichen. Interessant *Ov. Fast.* I 305 ff. (zu *II. κ.* 391 a 10ff.).

³³ In ihr war die Ätherhypothese noch nicht rein physikalisch begründet (Jaeger, *Arist.* 155ff.).

³⁴ *De cael.* B I, 284 a 11: *τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὥς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἀφθαρτος καὶ ἀγέννητος.*

³⁵ Bezeichnenderweise steht die einzige astronomische Partie der ganzen Schrift, 399 a 6 bis 11, über die Umlaufzeit der Planeten, in theologischem Zusammenhang; sie soll veranschaulichen, wie sich die göttliche Kraftwirkung differenziert.

³⁶ Es ließe sich auch an das Lehrstück aus Areios selbst denken; aber *II. κ.* hat einige reichere Details.

zusammenhang des Peripatos löst ein schroffer Dualismus ab, der einer farben- und kontrastreichen Naturdarstellung von starker Pathoswirkung zur Grundlage dient. Die ganze wohlüberlegte Konzeption der Kap. 2/3 ist in stetem Hinblick auf das stoische Weltbild geschaffen, aber – sie ist *gegen* die Stoa geschaffen! Gerade auf kosmologischem Gebiet steht ja ein untrügliches Kriterium zur Verfügung: Wo die Himmelregion durch die Anathymiasse des Erd-Wasser-Körpers mit dem Gesamtkosmos in physikalischem Zusammenhang gehalten wird (wie bei Areios), liegt stoische Physik in legitimer Nachfolge des ionischen Monismus vor; der (in *II. κóσμου* wieder aufgenommene) Widerspruch des Aristoteles gegen die *τροπή* der Himmelskörper aus dem sublunaren Bereich (*Meteor.* B 2, 354 b 33f.) trifft das Zentrum dieser Weltanschauung, so wie er aus dem Zentrum des aristotelischen Weltbilds stammt³⁷. Man kann dem Anonymus, wenn er schon Eklektiker ist, ein (im einzelnen noch zu erhellendes) Auswahlprinzip nicht absprechen. Nicht in den Inhalten, aber in deren Zusammenordnung und Beleuchtung scheint seine Originalität zu bestehen; man wird mit ihr rechnen müssen³⁸.

II. Harmonie

Wo ein Weltbild in knappstem Umriß dargeboten wird, sprechen nicht nur die Inhalte, sondern es spricht in besonderem Maße auch die Art ihrer Anordnung mit. Wenn mit dem 5. Kapitel der Schrift von der Welt die eigentliche philosophische Ausdeutung des Kosmos beginnt, so wird also die Art ihrer Anknüpfung genau zu prüfen sein.

Den philosophischen Gedanken, der hinter dem physikalischen Teil stand, faßt dessen Schluß (c. 4 fin.) sehr bewußt zusammen: die These von der Ewigkeit des Weltganzen und dem steten Wandel seiner «Teile». Wir sehen damit tragende Gedanken des Proömiums nachwirken, erkennen aber auch in dieser eindrucksvollen Zusammenfassung³⁹, daß der Verfasser sein Lehrstück über Physik der Meteora – so wenig er im Grunde Physiker war – gar wohl philosophisch einzuordnen wußte, also nicht einfach kompilatorisch verfuhr. Der Gedanke «Vergehen

³⁷ Wer umgekehrt die Kosmologie in *II. κ.* von vornherein als posidonianische Paraphrase nimmt (Theiler, *Gnom.* 2 [1926] 594), verkennt den Richtungssinn der ganzen Partie.

³⁸ Eine Quellenforschung, die lediglich zu den doxographischen Aussagen inhaltliche Parallelen beibringt, ist bei solchen Texten also zum Scheitern verurteilt, wie es auch bei einem so gelehrten Kritiker wie Maguire zu beobachten ist. – Hier darf eine Bemerkung über die (leider anderenorts zu besprechenden) fachwissenschaftlichen Partien der Kap. 3/4 angeschlossen werden. Die (nirgends tiefgreifenden) geographischen Bemerkungen führen auf ein nicht näher faßbares Handbuch, an keiner Stelle gerade auf Poseidonios (richtig Maguire 127). Das tief ins Einzelne gehende, auf bester griechischer Tradition beruhende meteorologische Kapitel schien Reinhardt (*Pos.* 174) völlig aus dem Rahmen der Gesamtschrift herauszufallen. Und doch konnte es für den Anonymus, der für die Schilderung des Weltvordergrunds *ἐνάργεια* im Stilistischen, *ποικιλία* im Sachlichen sucht, gar kein besseres Darstellungsgebiet geben als das Reich der Meteora. Ein im Grunde völlig unphysikalisches Anliegen hat uns so in den Besitz eines wertvollen, problemgeschichtlich betrachtet besonders modernen fachwissenschaftlichen Referats gebracht.

³⁹ Ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, τῶν στοιχείων ἐγκραμένον ἀλλήλοις ἐν ἀέρι τε καὶ γῇ καὶ θαλάσῃ κατὰ τὸ εἶκος αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται, τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεως φέρουσαι, τὸ δὲ σῶμα ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγήνητον φυλάττουσαι

im einzelnen – Dauer des Ganzen» rundet nun, in gewiß beabsichtigter Entsprechung, das 4. sowohl wie das 5. Kapitel (*μία σωτηρία ... φυλάττει τὸ σύμπαν ἀφθαρτον δι' αἰῶνος*, 397 b 7 ~ 396 a 31). Gewiß ist er im Hellenismus fast ein Gemeinplatz, jedenfalls verschiedener gedanklicher Verwendung fähig. Daran, daß am Schluß von c. 4 die Unerschöpflichkeit des Weltprozesses in peripatetischem Sinn verteidigt wird, kann gleichwohl kein Zweifel sein. Innerhalb der Weltewigkeitskontroverse, die nach der Konstituierung der großen Systeme eine Zeitlang die Schulen trennte und verband, spielt jenes Motiv eine große Rolle; es bezeichnet die peripatetische Position, von der aus den Gegnern (mit ihrer Ansicht, der Untergang der Teile des Kosmos ziehe den des Ganzen nach sich) falsche Problemstellung nachgewiesen werden kann (bei Philo *De aet. mund.* 143–149: der Untergang der Teile müßte gleichzeitig geschehen, wenn er zur Vernichtung des Alls führen soll; vgl. auch § 82; Alex. Aphr. *Probl.* I 23)⁴⁰. So ist es echt aristotelisch (vgl. *De gen. et corr.* B 10, 337 a 10; *Meteor.* A 14, 351 a 25ff.). Mit der Ewigkeitslehre eng verbunden ist aber auch das Bewegungsmotiv. Es steht in jenem B 10 der Schrift über *Werden und Vergehen* – einer Haupturkunde aristotelischer Naturphilosophie – mit der Rückführung alles Lebens (das mit den Begriffen *γένεσις-φθορά* als *κίνησις* erfaßt ist) auf den Umschwung des Himmels bzw. auf die Ekliptik im Vordergrund. Hier ist also die *σωτηρία* des Weltganzen als Prozeß, d. h. in den Phänomenen, immerfort aufweisbar; so wird denn auch die Ewigkeitsformel mit einem charakteristisch peripatetischen Gedanken gekoppelt: *μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπερισταμένη ἀλλήλοις καὶ τότε μὲν κρατούντων, τότε δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἀφθαρτον δι' αἰῶνος* (397 b 5); die einzelnen gegensätzlichen Qualitäten «weichen einander aus» und halten so das All im Gleichgewicht⁴¹.

Es schien angebracht, vor der Analyse von *II. κ.* 5 sich der peripatetischen Grundposition zu versichern; hat man doch den Versuch gemacht, diesen Abschnitt (und eine Hauptkomponente des ganzen Traktats) von der aristotelischen Kreislauflehre und ihrer jungperipatetischen Weiterbildung aus zu erklären⁴². Entscheiden kann nur die Prüfung des Einzelnen. Am Kapitelfanfang muß es überraschen, wenn der Philosoph, der soeben (c. 4 fin.) mit Hilfe des Krasisgedankens den Weltzusammenhang bündig aufgewiesen hat, hinter das Ergebnis (*τὸ σύμπαν*

⁴⁰ Zu dem wichtigen Philotext sind, nach E. Norden, Jbb. f. kl. Ph. Suppl. 19, 440ff., Bignones weitausgreifende Rekonstruktionsversuche zu vergleichen (L'Aristotele perduto ecc. II 450 ff.); begründete Bedenken gegen eine Überschätzung des Ausmaßes theophrastischen Wortlautes bei Philo äußert Wiersma, *Mnemosyne* III 8 (1940) 235ff. Zur stoischen Gegenthese (auf deren Vorläufer sich schon Aristoteles bezog, *Meteor.* A 14, 352 a 17) vgl. *SVF* II 588f. 591f.; Philo *De prov.* I 13f. (p. 7 Auch.).

⁴¹ *ἀντιπερίστασις* meint Konzentration (z. B. des Warmen als Reaktion gegenüber einem umgebenden Kalten), evtl. mit Platztausch; s. die Definition b. Simplik. *Phys.* 1350, 31 D. Als Terminus liegt das Wort schon für Arist. fest, *Phys.* 267 a 16, *Meteor.* 347 b 6 u. ö.; in Aufnahme kommt es erst eigentlich im nacharist. Peripatos, dessen empirischer Haltung die Vorstellung eines mechanischen Austauschs immanenter Kräfte entgegenkam. Vgl. z. B. Arist. *Probl.* 3, 962 a 2. 18, 63 a 9. 65 a 4. Charakteristisch für Theophrast: Plut. *Act. Phys.* 13, 915 B (fr. 163 Wi.); für Straton: Sen. *N. qu.* VI 13, 2 (fr. 89 We.).

⁴² Theiler in der Rezension von Harders *Okellos*, *Gnom.* 2 (1926) 585ff.

ἀνώλεθρον) zurückgreift und ein Staunen darüber suggeriert, daß in Anbetracht ihrer gegensätzlichen Grundqualitäten die Welt noch nicht zugrunde gegangen sei. Die Lösung wird durch ein ganz neues Moment vermittelt. Wie in einer Stadt, wie bei den verschiedenen τέχναι (Musik, Malerei, Buchstabenkunde), so sind es auch im Kosmos eben die Gegensätze, von denen das Ganze lebt. Daß es lebt, ist eine Wirkung jener Gegensätze: τὴν τῶν ὅλων σύστασιν ... διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἀρμονία (396 b 23). Harmonie – die auch als Homonoia angeschaut werden kann – ist aber nur deswegen möglich, weil jene Gegensätze jeweils gleichwertige Kräfte repräsentieren (τὸ ἴσον σωστικόν ... ὁμονοίας, 397 a 3). Der hier entspringende Ordnungsgedanke liefert dann den tragenden Grund für jenen teilweise schon betrachteten Preis des Kosmos (397 a 5ff.), dessen besonderer Blickpunkt dadurch bezeichnet ist, daß die verwirrend bunte Schauseite der Welt mit ihrem rastlosen Werden und Vergehen zu dem ewigen Gesetz, das sich geheim in allem auswirkt, in einen frappierenden Gegensatz tritt.

Im groben wird also zunächst sichtbar, daß auf heraklitisierende Ausführungen (fr. 10 ist hier überliefert) der «pythagoreisch» anmutende Preis der Gleichheit folgt, der wiederum einer peripatetische Züge tragenden Kosmosanschauung den Weg bereitet. Die Mehrschichtigkeit der Elemente warnt vor einer allzu einfachen Lösung der Herkunftfrage. Das peripatetische Moment wird zunächst noch einmal verstärkt. Aristotelischer, nicht stoischer Vitalismus ist es, wenn inmitten der *laudes mundi* die Lebensvorgänge von den Bewegungen des Kosmos abhängig gemacht werden: ὁ κόσμος ἐναλίωον ζῶων καὶ πεζῶν καὶ ἀερίων φύσεις ἐχώρισε καὶ βίους ἐμέτρησε ταῖς ἑαυτοῦ κινήσεσιν. ἐκ τούτων πάντα ἐμπνεῖ τε καὶ ψυχὴν ἴσχει τὰ ζῶα (397 a 17). Theiler hat hiezu aus Okellos und Philo (sowie Partien in Ovid. *Metam.* XV) einen ziemlich geschlossenen Zusammenhang jungperipatetischer, durch jenes B 10 in *De gen. et corr.* angeregter Interpretationen zur Kosmos- und Elementphysik ermittelt, der stofflich offenbar auch auf den Autor *Π. κόσμου* gewirkt hat⁴³. Dieser Nachweis hat Poseidonios endgültig aus Kap. 5 vertrieben.

Wird dafür nun vom Namen Kritolaos her der Zusammenhang entscheidend aufgeklärt?

Auch das gesicherte peripatetische Gut des Kapitels steht, wenn man es einmal schärfer ins Auge faßt, in einer Beleuchtung, die es gegenüber seinem Ursprung eigentümlich verwandelt erscheinen läßt. Wohl erinnert die Betonung von Taxis und Metron sogleich an die aristotelische Kreislauflehre (s. letzte Anm., wo das Stichwort *μετρεῖσθαι* zu beachten ist). Aber deren gegenüber dem Gemeinplatz

⁴³ Vgl. Arist. *De gen. et corr.* B 10, 336 b 10: διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίοι ἐκάστων ἀοιτμόν ἔχουσι καὶ τούτω διορίζονται· πάντων γὰρ ἐστὶ τάξις, καὶ πᾶς βίος καὶ χρόνος μετρεῖται περιόδῳ. *De gen. an.* Δ 10, 777 b 16: εὐλόγως δὲ πάντων οἱ χρόνοι καὶ τῶν κινήσεων καὶ τῶν γενέσεων καὶ τῶν βίων μετρεῖσθαι βούλονται κατὰ φύσιν περιόδοις. Harder verglich 397 a 17 mit Okell. 14, 1–3 ἄγεται γὰρ τὰ ἄλλα πάντα ὑπὸ τοῦ παντός καὶ κατὰ τοῦτο σωζεται καὶ συνήροισται καὶ βίον ἔχει καὶ ψυχὴν. Theiler stellte c. 5 fin. (zit. o. S. 148) eindrucksvoll neben Okell. 16, 14 (μήτε κρατῶσι μήτε κρατῶνται). Umsichtige Zusammenstellung aller Parallelen bei R. Beutler in RE s. v. Okellos (1937).

kosmischer Rationalität unverwechselbares Merkmal besteht in ihrem scharf definierten biologisch-physikalischen Sinn; so ist es bei Kritolaos(-Philo) und selbst in der Okelloschrift erhalten, durchaus nicht in *Π. κόσμον*. Hier herrscht keine ätiologisch fundierte Bewegungslehre, sondern Preis der Welt. Taxis ist ein Wunder, ist das Nicht-Manifeste gegenüber dem chaotischen Weltvordergrund (vgl. 397 a 19ff.). Die Gestaltenfülle auf der unablässig schaffenden und in sich zurücknehmenden Erde (397 a 24) hat nicht ein Biologe beobachtet, sondern ein Philosoph als Folie zur wahren, über Werden und Vergehen erhabenen Tiefe der Welt erschaut; die Lebensstufen (*γίγνεσθαι* – *ἀκμάζειν* – *φθείρεσθαι* 397 b 2) sind nicht wie bei dem formal so nahe stehenden Okellos (11, 14) in sich sinnvoll, sondern bezeichnen nur das vordergründige Schicksal von Teilen (397 b 2), und das Antiperistasis-Motiv am Schluß – formal wieder so schlagend mit Theophrast b. Philo *Aet. mund.* 143ff. übereinstimmend – wird aus einem Denkmittel der Elementphysik zur Formel für eine prästabilisierte Harmonie.

Wir meinen also, daß ein jeder Einordnungsversuch dem besonderen Formgedanken der Schrift Rechnung tragen muß, wenn Parallelen Sinn haben sollen. Vielleicht klärt sich unter diesem Blickpunkt auch der zunächst überraschende Kapitelanfang auf. Es ist gewiß nicht das Nächstliegende, in einer Stadt sich darüber zu verwundern, daß sie Arme und Reiche, Alte und Junge, Gute und Schlechte umfaßt und trotz dieser Gegensätze gedeiht. Aber der Autor braucht einen solchen staunenden Weltbetrachter (*καίτοι γέ τις ἐθαύμασε*), um vor ihm triumphierend das in Wahrheit Wunderbare zu eröffnen: Eben weil es Gegensätze sind, deswegen die Dauer! Daß diese Gegensätze zunächst in der Verschiedenheit der Grundqualitäten (*ψυχρόν, θερμόν, ὑγρόν, ξηρόν*) gesucht werden, ist innerhalb der griechischen Elementenlehre seit ihren Anfängen legitim. Aber der Autor verharret nicht im physikalischen Bereich, ihm dient für seinen Zusammenhang, was nur irgend Gegensatzwert hat, auch «Schwer und Leicht», «Gerade und Rund» (396 b 26); und die einleitend gebotenen Exemplifizierungen suchen mit Gruppen solcher *ἀνόμεια, ἐναντία* das ganze Gebiet des Lebens, wie es durch *φύσις* und *τέχνη* umfaßt wird, auszuschöpfen⁴⁴. Den *formalen*, unphysikalischen Charakter dieser Gegensatzlehre stellt das hinlänglich ans Licht⁴⁵; er kennzeichnet auch die Heraklitauffassung des Anonymus. Bei Heraklit sucht und findet er das Streben

⁴⁴ Physis-Techné: hier nur formal als Rahmen, um die These recht allgemein zu fassen, daß überall Gegensätze die Welt erhalten. Bei Arist. selbst dagegen – am prägnantesten im *Protreptikos* b. Jambl. 49, 28 Pist. (Jaeger, *Ar.* 75ff.): *μυεῖται γὰρ ὅθ' τὴν τέχνην ἢ φύσιν, ἀλλ' αὐτὴ τὴν φύσιν* – ist das Motiv Teil eines teleologischen Systems. – Daß für Heraklit B 10 bei Diels-Kranz aus *Π. κ.* 5 viel zu viel ausgehoben wurde, bemerkt Snell, *Hermes* 76, 87, 1 mit Recht.

⁴⁵ Für Arist. ist umgekehrt die physikalische, also ätiologische Funktion des Gegensatzbegriffs ausschlaggebend; in diesem Sinn handelt er über *ἐναντιότητες* *Phys.* 189 b 4, *De cael.* 301 a 18, *Gen. et corr.* B 4 pass. Entsprechend hält in der *Meteorologie* (gewiß unter Heraklits Einfluß: *Philol. Suppl.* 28, 1, 40) die Gegensätzlichkeit der trockenen und der feuchten Anathymias das Naturleben in Gang. Gut Cherniss, *Ar.'s Criticism of the Presocratics* (Baltimore 1935) 56: «The word *ἐν*., whenever found, involved for Ar. the notion of generation and alteration.»

zur bündigen Weltformel, das ihm selber eignet, und diese Formel als Paradox, also – für sein Verständnis – als *θανμάσιον*.

Diesem letzteren Gedanken suchen wir seit der Betrachtung des Proömiums für die Würdigung des Autors Geltung zu verschaffen und finden durch ihn, über das bloß Stilistische hinaus, wie seine Naturanschauung so seine Denkweise bestimmt. Darum eröffnete ja auch das «Staunen» sogleich das Kapitel. Der Eindruck des staunenden Weltbeträchtigers wird nicht widerlegt, der Kosmos besteht wirklich aus *ἐναντία*, wie man sie auf allen Lebensgebieten sieht. Aber daß er kraft solcher Widersprüchlichkeit besteht: *τοῦτ' ἦν ... τὸ θανμασιώτατον*. Diese gesuchte Spannung zwischen Vordergrund und Hintergrund, diese Geste gegen die *ἄγνοια* treffen wir nun schon zum dritten Mal in der Schrift (nach 391 b 1; 392 b 21).

Nun steht dies aber in einer Partie, deren Heraklitismus mehr ist als eine bloße literarische Reminiszenz, ein vages Diatribenmotiv. Snell hat die hier vorliegende Auffassung der Gegensatzlehre als *κρᾶσις τῶν ἐναντίων* (396 b 24) an eine bestimmte, unter anderm beim Autor *De victu* vorliegende Stufe der Heraklitdeutung angeknüpft⁴⁶. Hier läßt sich weiterkommen, wenn man eine glückliche Beobachtung Praechters verwertet⁴⁷. Wir hatten soeben festgestellt, daß die Heraklitinterpretation dem wichtigsten Anliegen des Anonymus, der Weltewigkeitslehre, dienstbar gemacht wird. Nun hat Praechter (ohne auf *II. κ.* einzugehen) auf Herakliteer aufmerksam gemacht, die gegen Aristoteles (*Cat.* 13, 14 a 17 ff.) die Lebensnotwendigkeit der Gegensatzfunktion verfochten; *εἰ γὰρ τι ἔτερον τῶν ἐναντίων ἐπιλείπει, οἴχοιτο ἂν πάντα ἀφανισθέντα* (bei Simplic. *Cat.* 412, 20 ff.). Sie fügen zur Kategorie *πρὸς τι* den Charakter der *σωτηρία*, und die Kommentatoren fassen demgemäß bei der Deutung des berühmten Bogen-Leier-Aphorismus (Heraklit B 51) die *ἀντίθεσις* als *σωτηρία* (Alexander bei Elias *Comm.* XVIII 1, 242, 14 Busse; Philop. *Cat.* 104, 34 ff.⁴⁸). Ob diese Verbindung mit der aristotelischen Kategorie der Relation von Herakliteern oder Aristotelesklärern vorgenommen wurde, läßt Praechter offen (a. O. 346).

Holt man nun aber die Einbeziehung der Schrift *II. κόσμον* in diesen Zusammenhang nach, so ergeben sich überraschend enge und weitreichende Berührungen. Außer dem Krasisgedanken findet sich die *σωτηρία* durch Gegensätze, die Physis-Techne-Antinomie, selbst die Geste gegen die *ἄγνοια* in *De victu* wieder –, Berührungen, die aber sogleich wieder über den Bereich dessen hinausführen, was selbst der weitherzigste Aristotelismus sich aneignen konnte. Sie gipfeln nämlich (§ 8) im Harmoniebegriff, wobei ebenso die Herkunft aus ärztlicher Theorie wie die Nähe

⁴⁶ Hermes 76 (1941) 87, 1. Die Stellen in Hippokr. *De victu* bei Diels-Kranz, 22 C 1. Vgl. hiezu auch Diller in: Das neue Bild der Antike (1942) 309 ff.

⁴⁷ Philol. 88 (1933) 342 ff.

⁴⁸ Praechter vergleicht die ebenfalls peripatetisch verwandte Theorie des Steinbogenbaus bei Demetr. *II. ἐρμηνείας* § 12 f.; er hätte auf *II. κόσμον* 6, 399 b 29 ff. verweisen können (Gott verbürgt gleich einem Gewölbeschlußstein die Weltharmonie). Wenn Poseidonios (b. Sen. *Ep.* 90, 22) von der Erfindung des Gewölgebbaus sprach, so beweist das nichts für diese Stelle (gegen Lorimer a. O. 98 ff.), der der theologische Zusammenhang bei Plat. *Ges.* 902 e viel näher steht.

des Pythagoreismus erkennbar wird. So aber, als Lehre von der *Harmonie*, trägt sich in *II. κ.* 5 die Ewigkeitsthese von Anfang vor. Sie wächst aus den heraklitisierenden Vergleichen heraus (wieviel tiefer freilich die originale ἀφανής ἀρμονία, B 54!) und wird für die Kosmologie durch die eine, das Gegensätzlichste umfassende Kugeloberfläche sinnfällig gemacht, ihre Wirksamkeit aber bewährt sie in der Erhaltung der Welt (396 b 33). Nun bedeutet aber Harmonie als Triebkraft in der Naturphilosophie Statik statt Kinetik, Strukturformel statt Periodendenken; klassisch formuliert es Aristoteles im ersten Buch *Über die Seele*: Τὸ κινεῖν οὐκ ἔστιν ἀρμονίας (407 b 34)⁴⁹. Sein Bonmot über die Eleaten, die «Stillsteller des Weltlaufs» (nach Pl. *Theaet.* 181 A) träge auch die Philosophen der Harmonie: sie sind im Sinn des Peripatos ἀφύσικοι⁵⁰.

Der Harmoniegedanke, eines der bedeutungsvollsten und wirkungsreichsten Motive des griechischen Kosmosbildes, tritt in der Tradition in reicher Fülle, vom scharf geprägten Weltanschauungselement bis zur trivialen Floskel, zutage. Seine Wandlungsfähigkeit erschwert den Versuch, abzuheben, Grenzen zu ziehen. Wandelt sich nicht eben hier der Begriff dem Autor unter den Händen? War bisher auf Heraklits Spuren die qualitative Ungleichheit der Bauelemente der Welt eingeprägt worden, so wird nun (396 b 35) als Voraussetzung der kosmischen Dauer die dynamische *Gleichheit* der Stoicheia eindringlich hervorgehoben, exemplifiziert an der selben Physis, die eben noch ihre Gegensatzstruktur hatte erkennen lassen, jetzt aber als Lehrmeisterin für die bewahrende Kraft des Gleichen erscheint (397 a 2). Der physikalische Gesetzesbegriff auf das ἴσον als σωστικόν oder auf die Lebensperiodizität der Organismen gegründet: Hier scheiden sich zwei Wege hellenischer Naturerklärung. Derselbe Philon, der über Werden und Vergehen ausgezeichnete peripatetische Vorlagen wiedergibt (*Aet. mund.* 108ff; vgl. – mit Theiler a. O. 593 – hiezu *Opif. mund.* 43f., *Quis rer. div. her.* 149ff.), gerät in seinem Gesetzeskommentar in einen begeisterten Preis der Gerechtigkeit und ihrer Mutter, der ἰσότης (*Ieg. spec.* IV 230ff., vgl. 166). Die letztere findet er am Himmel wieder (Sonnen-, Mondbewegungen), ἐν τῷ γείτονι ἀέρι (Jahreszeiten als regelmäßiges τρέπεσθαι, μεταβάλλεσθαι der Luft) und ebenso auf der Erde – ἰσότης δ' ἀπὸ τῶν οὐρανίων ... καὶ πρὸς τὰπίγεια τέταται. Genau in dieser Folge wird in *II. κ.* 5 die Ordnung durch den Kosmos hindurch aufgewiesen (397 a 8ff.). Solche Gleichheitslehre steht der abstrakten Schematik der beiden Okellos-Fragmente (Harder 26) nahe⁵¹; aber wenn schon die neupythagoreische Tradition aus dem jüngeren Peripatos schöpfte (was Theiler a. O. zeigte): dergleichen kann

⁴⁹ Über des Arist. Harmonieauffassung in der Frühzeit Jaeger a. O. 42. Bekannt die Auseinandersetzung mit der pythagoreischen Seelendefinition (*De an.* A 4) und der Sphärenharmonie (*De cael.* B 9). Bewußt voraristotelisch *Dikaiarch* fr. 11. 12 a–d Wehrli, wogegen Theophrast die σωτηρία ἐξ ἐναντίων im metaphysischen Bruchstück kritisch bespricht.

⁵⁰ *Sext. Adv. math.* X 46 (28 A 26 D.-Kr.) – Gewiß kann auch Poseidonios, von musikttheoretischen Erwägungen ausgehend, die platonisch-pythagoreische Harmonielehre zustimmend zitieren, b. Strab. X 467 C (vgl. Reinhardt, *Urspr. u. Ent.* 34 ff. 45). Aber «er kommt von der Physik her» (ἀπὸ φυσικῆς ὁμώμενος θεωρίας, *Sext. Adv. gramm.* 303).

⁵¹ Mit Philon verglichen von H. Fuchs, *Augustin u. d. antike Friedensgedanke* (1926) 125 ff.

nicht, wie auch immer interpretiert, von Kritolaos stammen⁵². Sind also die Kerngedanken des Harmoniekapitels «neupythagoreisch»?⁵³ Damit wäre bestenfalls der Blickpunkt für eine bestimmte Deutungsweise festgelegt, keinesfalls eine philosophische Lehre eigenen Gehalts umrissen. Vielmehr stellt sich für das Kapitel als Ganzes die Frage so: Gegensatzlehre, Gleichheitsvorstellung, Harmoniegedanke dienen, einander bedingend, im Verein mit dem peripatetischen Motiv 'Dauer im Wechsel' der einen Weltewigkeitsthese – ist das Klitterung oder Tradition?

Um den Begriffskomplex Harmonia-Homonoia-Isotes zu klären, sollte man beim Vergleichen nicht mit Zeugnissen anfangen, die des philosophischen Sinns von vornherein bar sind⁵⁴. Die Gleichheitslehre in der Fassung allbekannter Platonstellen hat man unbeachtet gelassen. Im *Gorgias* findet man anstatt der Schematik der *Pseudo-Pythagorica* unvergleichliche Lebendigkeit⁵⁵. Wir notieren die, von *II. κόσμον* aus gesehen, erstaunliche Ähnlichkeit der leitenden Begriffe, schreiten aber, da die Harmonievorstellung selbst im *Gorgias* noch fehlt, weiter zur Eryximachosrede im *Symposion*. Hier finden wir, innerhalb medizinischer Gedankengänge, genau die Leitworte, welche die Harmonielehre in *II. κ.* 5 charakterisieren, überdies erhält mit der Schilderung des kunstvollen Ausgleichs gegensätzlicher Grundqualitäten zur Erzielung der Homonoia und mit deren Übertragung auf die Technai einerseits, auf den Kosmos (Jahreszeiten) andererseits die Harmonie auch den gleichen Gegenstand wie im Buch von der Welt⁵⁶. Wichtiger noch, daß cha-

⁵² In *De gen. et corr.* B 10 sind Gleich und Ungleich mit der Schiefe der Ekliptik in einen genauen Bezug gebracht; dabei ruht aber auf ihnen als *geometrischen* Begriffen gar kein Nachdruck. *Meteor.* A 3, 340 a 4 zielt Isotes auf ein ätiologisch durchdachtes Gleichgewicht der Quanten und Kräfte.

⁵³ So vor allem jetzt Maguire, dem der ganze Traktat im wesentlichen eine neupythagoreische Kopie ist, 140. Lorimer 139 nimmt, Zeller SBB 1885, 404 modifizierend, Beeinflussung der Neupyth. durch *II. κόσμον* an.

⁵⁴ Einige Proben zum Nachwirken der Denkengruppe: Sen. *N. qu.* VII 27, 3–5 *tota haec mundi concordia ex discordibus constat; concordia discors* bei Hor. *Ep.* I 12, 19; in der Kosmogonie bei Manil. I 122 ff. (vgl. Ovid *Metam.* I 21. 25); Dio 38, 11 *τὰ δὲ στοιχεῖα τί ἄλλο ἢ ὁμόνοια συνδεῖ* (ähnlich im Motivkreis *II. βασιλείας*, vgl. 3, 71 ff.); Tertull. *Adv. Marc.* II 29 (376, 28 Kr.); Firm. Matern. VII prooem. (dazu E. Norden, *Agn. Th.* 233 ff.). Dagegen philosophisch bedeutsam innerhalb ausgesprochener *Timaios*-Nachfolge Boëth. *Cons.* III pr. 12; vgl. IV m. 6, 19 ff.

⁵⁵ 508 A *φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν. . . οὐκ ἀκοσμίαν . . . ἢ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶσι δὲν ἀσκεῖν.* Kosmos-Akosmia: *II. κ.* 397 a 7; 99 a 13. Oc. Luc. fr. 1; Philo *Opif.* m. 28. Plut. Dio c. 10. – *συνέχειν* 399 b 17, 400 a 4. – *πλεονεξία*: vgl. 396 b 35 (*τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον ἑτερον ἑτέρου δύνασθαι*); bes. Pl. *Ges.* 906 c; *Tim.* 82 a.

⁵⁶ 186 D (Aufgabe des Arztes) *δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἐχθίστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷον τ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἑρᾶν ἀλλήλων. ἔστι δὲ ἐχθίστα τὰ ἐναντιώτατα, ψυχρὸν θερμῷ, πικρὸν γλυκεῖ, ξηρὸν ὕγρῳ, πάντα τὰ τοιαῦτα. τοῖσι ἐπιστηθεῖς ἔρωτα ἐμποῦνσαι καὶ ὁμόνοιαν ὃ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιδίος . . . συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην* (es folgen, ebenfalls auf einen Ausgleich von Gegensätzen zielen, Gymnastik, Landbau, Musik). 188 A: *ἐπειδὴν μὲν πρὸς ἄλληλα τοῦ κοσμοῦ τύχη ἔρωτος ἃ νυνδὴ ἐνὶ ἔλεγον, τὰ τε θερμὰ καὶ τὰ ψυχρὰ καὶ ξηρὰ καὶ ἁρμονίαν καὶ κρασίον λάβη σφρόνα, ἥκει φέροντα εὐετηρίαν τε καὶ ὑγίειαν κτλ.*; im Gegensatz hiezu die Wirkungen des schädlichen Eros, *ἐκ πλεονεξίας καὶ ἀκοσμίας*. Wie bekannt, finden sich im Homonoia-Begriff Sophistik und Sokratisch zusammen, vgl. zu Antiphon Xenoph. *Mem.* IV 4, 16.

rakteristische Einzelmotive des Anonymus hier in der gleichen Zusammenstellung auftauchen: die Auseinandersetzung mit Heraklit, die Fassung der Harmonie als Krasis, schließlich eine Ähnlichkeit selbst der Argumentationsweise⁵⁷. Es sind Lieblingsgedanken der griechischen Spekulation, die die Rede des Eryximachos umspielt, Gedanken von außerordentlicher Dauer und Breite der Nachwirkung⁵⁸; uns geht hier ihre Wirkung in der Fassung an, die ihnen eben Platon gegeben hat. Es kann kein Zufall sein, wenn sich die aus *II. x.* 5 bekannten, zunächst so disparat erscheinenden Vorstellungen, Gegensatzlehre und Gleichheitstheorie als Wege zur Harmonie, bei ihm vereinigt finden. Halten wir an dieser Motivkoppelung fest – und sie ist so wenig typisch, daß sie wohl als Leitlinie dienen darf – dann lohnt sich ein Schritt hinüber zur Platondeutung Plutarchs⁵⁹. In der Spezialschrift zur Elementenlehre (*De prim. frig.*) geht es um die kosmische Raumordnung. Die Luft, unter dem Äther gelegen, kann nicht von Natur kalt sein ... οὔτε τὴν φύσιν ἔχει λόγον ἐφεξῆς τῷ φθείροντι τάσαι τὸ φθειρόμενον, ὥστερ οὐ κοινωνίας οὔσαν οὐδ' ἁρμονίας, ἀλλὰ πολέμου καὶ μάχης δημιουργόν. χρῆται μὲν γὰρ ἐναντίοις εἰς τὰ ὅλα πράγμασι, χρῆται δ' οὐκ ἀκράτοις οὐδ' ἀντιτύποις, ἀλλ' ἐναλλάξ τινα θέσιν καὶ τάξιν οὐκ ἀναιρετικὴν, ἀλλὰ κοινωνικὴν δι' ἐτέρων καὶ συνεργόν ἐν μέσῳ παρεμπλεκομένην ἔχουσι. καὶ ταύτην εἰλήφεν ὁ ἀήρ ... (951 D). Den Satz «τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται» (gleichen Sinnes *De Is. et Os.* 367 A. 373 D) erkennt also auch diese Weltanschauung an; dabei ist wie in *II. κόσμον* die Gegensatzlehre als Mischung gefaßt. Die Gleichheit aber, die sich aus ihr ergibt (in *κοινωνία* erkennen wir ein platonisches Leitwort) ist eine dynamische: οὐκ εἰκός ἐστιν ἀέρα τῷ αἰθέρι γεινῶντα ... τὴν ἐναντίαν ἔχειν δύναμιν. In diesem Sinn also ist von der «geometrischen Gleichheit» bei Platon weitergedacht; eben hierin trifft Plutarch mit dem Anonymus überein. Aber seine Schrift lehrt noch mehr. Die Kälte, so heißt es an anderer Stelle (946 EF), muß eine echte Wesenheit sein, nicht bloße Negation (*στέρησις*) der Wärme, sonst wäre im Kosmos nicht die *κοινωνία* und *ἁρμονία* möglich, die doch z. B. bei der Mischung von Farben, Tönen, Arzneien obwaltet; ἡ μὲν γὰρ κατὰ στέρησιν καὶ ἔξιν ἀντίθεσις πολεμικὴ καὶ ἀσύμβατός ἐστιν, οὐσίαν θατέρου τὴν θατέρου φθορὰν ἔχοντος, τῇ δὲ κατὰ τὰς ἐναντίας δυνάμεις καιροῦ τυχούσῃ πολλὰ μὲν αἰτέχῃαι χρῶνται, πλεῖστα δ' ἡ φύσις ἐν τε ταῖς ἄλλαις γενέσσει

⁵⁷ Vgl. die Gedankenfolge *ἁρμονία* – *συμφωνία* – *ὁμολογία* 187 B mit *II. x.* 396 b 34 *ὁμολογία* – *ἰσομοιρία* – *ὁμόνοια*; wobei in beiden Fällen keine Ätiologie gegeben, sondern eine festliegende Struktur beschrieben wird.

⁵⁸ Das Gleichgewichtsprinzip in der Medizin erinnert natürlich vor allem an Alkmeons Isonomie (24 B 4); wichtig hiezu jetzt F. Wehrli, *Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristot. Mesonlehre*, Mus. Helv. 8 (1951) 36ff. Interessant steht Krasis (der Jahreszeiten) neben *Isomoirie* – die also keineswegs nur pythagoreisch ist – in der hippokrat. Schrift *Von der Umwelt*, 67, 22 Heib. (*ὁκόταν μηδὲν* – sc. hinsichtlich Wärme und Kälte – *ἢ ἐπικρατοῦν βιαίως, ἀλλὰ παντός ἰσομοιρίῃ δυναστεύῃ*). Die Berührung mit *II. x.* 396 b 35 zeigt die ungemeine Festigkeit der Formen gerade auf dem Gebiet naturphilosophischer Begriffsbildung.

⁵⁹ Es wird sich dies als fruchtbarer erweisen denn der von Pohlenz (NGG 1942, 426) gezogene Vergleich allein mit Philon (*mundus est secundum Platonem harmonia quaedam caeli et terrae et earum naturarum quae in eo sunt*, *De prov.* I 21, vgl. 32; gerade diese plat.-stoische Klitterung ist dem Harmoniekapitel in *II. x.* fremd).

καὶ ταῖς περὶ τὸν ἀέρα τροπαῖς, καὶ ὅσα διακοσμῶν καὶ βραβεύων ὁ θεὸς ἀρμονικὸς καλεῖται καὶ μουσικός, οὐ βαρύτητας συναρμώτων καὶ ὀξύτητας οὐδὲ λευκὰ καὶ μέλανα συμφώνως ὁμιλοῦντα παρέχων ἀλλήλοις, ἀλλὰ τὴν τῆς θερμότητος καὶ ψυχρότητος ἐν κόσμῳ κοινωνίαν καὶ διαφοράν, ὅπως συνόλονται τε μετρίως καὶ διοίονται πάλιν, ἐπιτροπεύων καὶ τὸ ἄγαν ἐκατέρας ἀφαιρῶν εἰς τὸ δέον ἀμφοτέρως καθίστησιν⁶⁰. Also die gleiche Anerkennung der Qualitäten, aber auch der Notwendigkeit ihres friedlichen Ausgleichs; die gleiche Verknüpfung von Technai und Physis wie bei Platon und im Buch von der Welt⁶¹. Doch ergibt sich nun etwas Neues. Griechische Welterklärung, bemüht, die Phänomene in eine Ordnung zu fassen, sah sich unweigerlich vor die Alternative gestellt, diese entweder den Phänomenen immanent oder irgendwie von außen her «vermittelt» zu finden. Wenn das Problem so ausdrücklich auch erst der Hellenismus gestellt hat (vgl. etwa Cic. N. d. III 23f.), so bezeichnet es doch schon den Hauptgegensatz zwischen Peripatos und Akademie⁶²; es muß sich mit besonderer Dringlichkeit stellen, will man die Welt als «Harmonie» fassen. Aber bei Plutarch bemerkt man, wie ungezwungen sich Physis als Bewirkerin jenes Elementarausgleichs (946 E, 51 D) im θεὸς ἀρμονικός⁶³ fortsetzt, stellt andererseits die personhafte Auffassung der Physis fest, von der wir, innerhalb des Kap. 5, herkommen und die selbst bei Aristoteles gang und gäbe ist. Sollte das auf den Anspruch deuten, die beiden Verursachungsgedanken versöhnen zu können? Nun sind freilich Gott und Natur im Althellenischen keine Gegensätze; aber die Entwicklung des Physisbegriffs wie die des Gottesgedankens haben es gleichwohl, jeder von seiner Seite aus, bewirkt, daß die platonische Naturphilosophie vom *Phaidon* an jenen großen Prozeß gegen die überlieferte Physik anhängig machte. Es war ein Reflex hievon, was wir soeben bei Plutarch antrafen; es wird sich als förderlich erweisen, wenn wir den Bereich des Platonismus noch nicht verlassen. Im Zusammenhang einer Abrechnung mit der peripatetisch-stoischen Kosmologie verflucht Lamprias-Plutarch mit besonderer Lebhaftigkeit die «harmonische» Weltauffassung. Die Gegner sind die Anhänger der klassischen Raumgliederung vermittle der Begriffe κατὰ φύσιν – παρὰ φύσιν. 'Σκόπει, μὴ κινήσῃ τοὺς παλαιούς Τιτᾶνας καὶ Γίγαντας καὶ τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβεράν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν ἐπιδεῖν ποδῆς, χωρὶς τὸ βαρὺ καὶ χωρὶς τιθεῖς τὸ κοῦφον',

⁶⁰ καθιστάναι im Platonismus prägnanter Ordnungsbegriff, nach *Tim.* 44 b 3 (Gegs. der Fluß des Werdens) u. ö.; *II. κ.* 397 a 23 εἰς ὁμόνοιαν ἄγει τὸ πᾶν καὶ καθίστησιν.

⁶¹ Auf die Plut.-Stellen hat als erster Capelle hingewiesen (553, 2; 555), leider wieder im Bann der Poseidonioshypothese. Für die Schrift über das Urkalte Pos. als Hauptquelle zu betrachten, bedeutet eine starke Verkennung. In den Rahmenkapiteln kommt Plut. mit seiner im Ergebnis ganz unstoischen Lehre zu Wort; seiner Darstellung des stoischen Standpunkts läßt er eine scharfe peripatetische (auf Argumente Stratoms führende) Replik folgen, die auch einer Ansicht des Rhodiens ausdrücklich widerspricht. – Gerade die Partie 951 D (theologischer Sinn der Mittelstellung der Luft) läßt den Abstand gegenüber dem ätiologischen Vitalismus z. B. bei Sen. N. qu. II 4 lehrreich ermessen.

⁶² Besonders klar Alex. Aphrod. *Probl.* I 18, 31, 28 Br.: Weltewigkeit ist entweder φύσει verbürgt oder von außen verursacht; ist aber der Kosmos φύσει zum Vergehen bestimmt, so rettet ihn nichts, auch keine Gottheit. Und dazu ebd. II 19: der Kosmos ist φύσει ewig; er bedarf dazu keiner Vorsehung.

⁶³ Er ist auch Vorbild des rechten Staatsmanns, *Vit. Phoc.* 2 a. E.; vgl. *Ad princ. inerud.* 780 E.; *Praec. reip. ger.* 809 E. (ὥσπερ ἀρμονικὸν ... εἰς τὸ ἐμμελὲς ἄγειν).

(*De fac. in orb. lun.* 926 E) – woran sich das Schreckbild einer in Disharmonie zerfallenden Welt schließt (wie denn auch die *θεομάχοι* des pseudaristotelischen Proömiums wiederkehren, 391 a 10); *ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὄλων ἀρχαὶ μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν ἑτέρου πρὸς ἕτερον μηδὲ κοινωνίαν, ἀλλὰ φεύγονσαι καὶ ἀναστρεφόμεναι καὶ φερόμεναι φορὰς ἰδίας καὶ αὐθάδεις οὕτως εἶχον, ὥς ἔχει πᾶν οὗ θεὸς ἀπεστι κατὰ Πλάτωνα* – mit dem Gegenstück der *φιλότης, ἁρμονία, κοινωνία*. Es bedürfte des Zitats nicht⁶⁴; seitdem das Problem der Verursachung von Kosmos und Taxis in den Gesichtskreis getreten ist, stehen *Timaios*-Gedanken und -Lösungen nahe. Welches ist nun die Rolle des Göttlichen bei dieser Ordnung des Alls? Pronoia und Zeus wären ja unnötig, wenn die Elemente ihr Ordnungsgesetz bereits in sich selber trügen; vielmehr «steht Gott die Ordnung des Seins zu» (927 C), *βεβαιότερῳ τοῦ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ λόγον δεσμῷ περιληφθεῖσαν* (scil. *γῆν, σελήνην*). Physis gegen Logos – das bedeutet hier Immanenz gegen Transzendenz der letzten Ursache; auf welcher Seite der Platoniker steht, ist klar. Ihm ist die *σωτηρία* der Welt eben nur durch einen *σωτήρ* verbürgt. Wie weit sind wir von Aristoteles entfernt: *ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως*?! Philon – kaum ein Motiv der gesamten Kosmosphilosophie, das nicht bei ihm erscheint, als Floskel freilich und bar des systematischen Sinns – er hat sich auch dies nicht entgehen lassen. Der göttliche Logos (der Begriff hat natürlich hier seine bekannten Sonderprobleme) gleicht die Gegensätze der Elemente aus, *μεθόριον τάττοντος αὐτὸν ... τὰς τῶν ἐναντίων ἀπειλὰς πειθοῖ τῇ συναγωγῷ μεσιτερόντος τε καὶ διαντῶντος* (*De plantat.* 10). Hieran interessiert zunächst der Mesotes-Gedanke als solcher, dies Leitmotiv der Strukturlehre des Platonismus⁶⁵: zwei Extreme durch Zwischenschaltung eines Mittelglieds ausgeglichen. Die Theologie des Maximus von Tyrus und wieder Plutarchs schließt unmittelbar an und bringt den Begriff, auf den wir warten. Die musikalische Harmonie ist ein Abbild der «vollkommenen Harmonie» der Welt, *ὥσπερ ἐν ἁρμονίᾳ φθογγῶν τὴν πρὸς τὰ ἄκρα ὁμολογίαν ἢ μέσῃ ποιεῖ* (Max. Tyr. 101, 3 Hob.); hier denn auch zu unserem Ausgangspunkt bei Plutarch 951 D die schlagendste Parallele (102, 17): *ἔδωκεν αὐτοῖς* (Physis den Elementen) *ὥσπερ ἐκ χειροφόρον τὸν ἀέρα, ὃς ... συνεκέρασεν αὐτῶν καὶ συνῆψεν* (vgl. *Π. κ.* 396 b 11) *τὰς ὁμιλίας ... ἐναντία ἀλλήλοις ἄμικτα* (vgl. *Π. κ.* 396 b 29) *ὄντα ὁμῶς ... ἀνακίρνανται κτλ.* Diese Systematik des Mesotes-Gedankens, die sich auch die aristotelischen Überlegungen zum Übergang der Elemente ineinander zunutze macht, zeigt, wie es die Schrift von der Welt tat, die Eigenart des Weltgefüges am Beispiel der Technai auf; der Mesotes bedarf es *ἐν φωναῖς, ἐν χροαῖς, ἐν χυμοῖς, ἐν σώμασιν, ἐν ὕθμοις, ἐν πάθεσιν, ἐν λόγοις* (Max. Tyr. 104, 9).

⁶⁴ Die Elemente vor der Weltordnung durch den Demiurgen, *Tim.* 53 b – *παντάσῃ μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰδὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπὴ τινος θεός* (scil. *ἀλόγως, ἀμέτρως*); vgl. 69 b. Von hier aus richtet sich leidenschaftliches religiöses Fühlen gegen den Atomismus (*ἄθεον* neben *ἀσύνκρατον* *Adv. Colot.* 1112 C; *ἡ ἄτομος ... γυμνὴ πάσης δυνάμεως*, 1111 E: Vitalismus im platonistischen Bereich).

⁶⁵ *Tim.* 31 BC; vgl. 32 C *τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν* (sc. aus den vier *Stoicheia*), *φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων*. Inbegriff eines Meson ist, wie bekannt, die Weltseele im *Timaios*.

Der Versuch, den Harmoniebegriff des 5. Kapitels zu klären, führte also in kaiserzeitliche Platoninterpretationen hinein. Es ist das Alterswerk, das dabei den Platonikern vor Augen steht, in dem auch nach neuerem Urteil sich der Philosoph zur Harmonie – im Vergleich zur Phaidon-Zeit – wieder freundlicher gestellt hat⁶⁶. Παλαιὸς γὰρ λόγος ἀληθὴς ὢν, ὡς ἰσότης φιλότιτα ἀπεργάζεται, heißt es in hochwichtigem Zusammenhang in den *Gesetzen*, 757 A; von den beiden Gleichheiten aber, die es gibt, liegt zwar die eine, die arithmetische, also mechanische, auf der Hand, τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥάδιον παντὶ ἰδεῖν. Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστίν ... und Gott (der auch im *Timaios* Meister der Mesotes ist, 32 B) verfährt, wenn er «Gleichheit» stiftet, im Sinn qualitativer Abstufung, also «ungleich». Vom ältesten⁶⁷ bis zum plutarchischen Platonismus⁶⁸ reicht die Wirkung dieses Motivs von den beiden Gleichheiten; Platondeutung ist es, wenn wir in *Π. κόσμον* 5 Gleich und Ungleich in einen genauen Bezug gebracht fanden. Auch hier werden die *ἐναντία* als solche belassen, aber in ihrer Homologie, Isomoirie, Symmetrie wird das Gleichgewicht erkannt, welches Ordnung und damit Dauer des Ganzen sichert. Gegensatz und Ausgleich findet diese Anschauungsweise in einem Harmoniebegriff verbunden, der sich als «Mischung» darstellt. Harmonie und τέχναι, Harmonie als κρᾶσις τῶν ἐναντίων, Harmonie auf Homologie und Isomoirie der Elemente gegründet: Das sind also Leitgedanken von wohlumschriebenem systematischen Sinn. In einem Punkt aber weicht unser Kosmosphilosoph von Plutarch ab: Er verwischt vorläufig den Unterschied einer Auffassung, welche Ewigkeit im Weltprozeß, also in den Phänomenen aufweist, und einer solchen, bei der, im Sinn der Demiurgenrede des *Timaios*, Gott ihr Stifter ist. Im Dienst der Weltewigkeitslehre, die den beiden Kosmostheorien gemeinsam ist und bedeutungsvoll das Kapitel abschließt⁶⁹, sucht er Platon und Aristoteles in eins zu sehen – ein Eklektizismus, der freilich von wesentlich anderer Orientierung, von wesentlich höherem Niveau ist als gemeinhin angenommen wird. Er weicht der Gottesfrage durchaus nicht aus, aber er schiebt sie auf – bis zur Abgrenzung gegenüber der Stoa. Wo wir in *Π. κόσμον* 5 den Eintritt des Göttlichen zur Stiftung der Harmonie erwarten (396 b 29), fehlt es, bei sonst genauer Ähnlichkeit mit *Tim.* 32 B; dafür steht die eine weltdurchdringende, aber anonyme Kraft. Sie ist in diesem Kapitel der Platzhalter Gottes. Schon daß unter den das Weltall feiernden Prädikationen (396 a 5ff.) die Göttlichkeit fehlt, zeigt, daß der Raum für die Gottheit ausgespart und an ein Bündnis mit der Stoa nicht gedacht ist. Es liegt also kein Selbstwiderspruch vor, wenn später ganz im Sinne Platons und Plutarchs

⁶⁶ J. Stenzel, *Über zwei Begriffe der plat. Mystik usw.* (Breslau 1914) 22 (zit. *Tim.* 41 B).

⁶⁷ Arist. *EN* 5, 1132 b 33: τῶ ἀντιποιεῖν . . . ἀνάλογον (proportional, s. *Tim.* 31 C 3) συμμένει ἡ πόλις – Gegs. κατ' ἰσότητα. So ausdrücklich gegen die Pythagoreer!

⁶⁸ Wichtige Interpretationen *Qu. Symp.* 8, 718 D bis 719 C. Ohne metaphysische Verwurzelung ist im staatstheoretischen Bereich der Gedanke schon für Isokrates geläufig, *Areop.* 21.

⁶⁹ Daß in der Welt des Sichtbaren Werden und Vergehen sich bedingen, ist bekanntlich ein *Timaios*-Gedanke (33 C), der auf Aristoteles tief gewirkt hat, kein Indiz für «Popularphilosophie».

Gott als Stifter der Harmonie erscheint und die bislang namenlose Kraft ausdrücklich ihm unterstellt wird (400 a 4). Daß diese Sinngebung erst von einer höheren Stufe aus einsichtig wird, entspricht einem bereits früher erkannten Bagedanken der Schrift⁷⁰. Wir lassen uns von ihm leiten und erwarten die entscheidenden Aufschlüsse vom folgenden Kapitel, der Gotteslehre.

III. Die Gotteslehre

Der Gedanke der Welterhaltung war mehrfach an zentralen Stellen der Schrift hervorgetreten, als Einleitung der Kosmologie (391 b 12), als Abschluß und Sinngebung der terrestrischen und meteorischen Physik (396 a 31), als Richtpunkt der Weltstruktur, wie sie das 5. Kapitel vorführt. Mit dem *σωτηρία*-Motiv war der Punkt bezeichnet, der den religiösen Sinn des aristotelischen nicht minder als des platonischen Kosmos hervortreten ließ. Das 6. Kapitel, das in der feierlichsten Form von neuem anhebt, wird durch dieses Motiv an das Vorhergehende angeschlossen, zugleich aber auch in seiner eigenen philosophischen Fragestellung angeregt. *σωτηρία* soll nun von einem *σωτήρ* übernommen werden; damit wird sogleich das zweite Hauptproblem des Traktats, die Einheit der Welt, dringlich. Gott ist ein Teil von ihr (*τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον* 397 b 12) – unter welchen Bedingungen ist da Weltregierung, also Gottes durchgreifendes Walten, denkbar?

Es wird zunächst der eigene Gottesbegriff dargelegt (– 397 b 24), dann erläutert, wie unter solcher Voraussetzung Gottes Einwirkung auf die Welt zu denken sei (– 399 a 35), schließlich das Gesamtbild des dergestalt gelenkten Kosmos mit einer Fülle anschaulicher Vergleiche eingeprägt. Doch wohl gemerkt: was wir hier lesen, ist Wort für Wort vom Willen zur Abgrenzung geprägt, genauer: von der Auseinandersetzung mit der *Stoa*. Das gibt den Worten des Autors einen Beziehungsreichtum, der unsere ganze Aufmerksamkeit verlangt.

Die Welt bedarf Gottes; diese von niemand bestrittene Erkenntnis wächst aus alter Weisheit hervor, 397 b 13. Man pflegt auf den bekannten altstoischen Gemeinplatz hinzuweisen (Capelle 556, 3), doch liegt das Ethos der Stelle darin, daß der Gottesglaube angestammt, daß er Erbe ist. Das ist platonisch-aristotelische Geschichtsauffassung, wie sie in *De caelo* A 9, 279 a 22, B I, 284 a 2 (*τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατέρας ἡμῶν λόγους*) – beides aus *II. φιλοσοφίας*⁷¹ – und an einer bekannten Metaphysikstelle⁷² nicht minder anklingt als im *Timaios*-Proömium, an klassischen Stellen der *Gesetze* (757 A, 881 A) und in Theophrasts Ableitung

⁷⁰ Daß auch er platonisch ist, darf wohl als Bestätigung der hier erschlossenen Zusammenhänge gewertet werden. An jener bedeutsamen Stelle der *Nomoi* ist die gewöhnliche Gleichmacherei (durchs Los) jedem zugänglich (*πᾶσα πόλις, πᾶς νομοθέτης*); aber die wahre Gleichheit ist ein Geheimnis, *οὐκέτι ῥᾶδιον παντὶ ἰδεῖν*. Die Frontziehung zwischen Gott und dem Philosophen einerseits, «jedermann» andererseits fanden wir im Proömium von *II. κ.*

⁷¹ Jaeger, *Aristoteles* 317 ff.
⁷² A 8, 1074 b 1 *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαιῶν ἐν μύθῳ σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον*.

des philosophischen Nachdenkens überhaupt (bei Cic. *Tusc.* I 45)⁷³. Von hier aus ist das Ethos angeregt, das die urzeitliche Perspektive bei Poseidonios gewinnt⁷⁴. Seine Ableitung des Gottesglaubens scheint auch durch das charakteristische *ἐρημωνθεῖσα* nahezurücken (397 b 16; vgl. Dio v. Prus. 3, 107 *ὡς μηδαμοῦ μηδὲν ἔρημον ἀπολείπεσθαι τῆς ἐκείνου προνοίας*, dazu 12, 28. Aber *ἐρημος* in gleichem Zusammenhang auch schon Xen. *Mem.* IV 7, 10). Ja, der Autor erklärt sich noch deutlicher: *διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτα ἐστὶ θεῶν πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα* (posidonianisch: Dio 12, 35. 61) *καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως*. Dieser Glaube, der sich dem gotterfüllten All verbunden weiß, der die Gottheit durch alle Sinne in sich aufnimmt, ist der Glaube des Poseidonios, wie er eben Dions *Olympikos* zugrunde liegt: *πῶς οὖν ἀγνώτες ἔμελλον* (sc. *οἱ παλαιοί*) *πανταχόθεν ἐμπιπλάμενοι τῆς θείας φύσεως διὰ τε ὄψεως καὶ ἀκοῆς κτλ.* (12, 27). Daß diese Gottesauffassung innerhalb einer Interpretation der Vorsokratik erschien, hat Reinhardt wahrscheinlich gemacht (*Kosmos und Sympathie* 209). *Π. κ.* blieb dabei für ihn außer Betracht; uns geht es um so mehr an, daß der Anonymus das gleiche berühmte Thales-Wort bringt wie der Stoiker bei Aët. I 7, 19. Wir kommen sogleich darauf zu sprechen; zunächst scheint es des Hinweises zu bedürfen, daß dies alles in *Π. κ.* *Zitat* ist, dem die Kritik sogleich folgt. Die *παλαιοί* mit ihrem Pantheismus befriedigen nicht – *τῇ μὲν θεῷ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ*. Es folgt eine Wesensschilderung Gottes, die ihm das Hauptmerkmal der *σεμνότης* aufprägt und diese in seiner Distanz von den irdischen Dingen ausgedrückt findet (*τὴν ... ἀνωτάτω καὶ πρώτῃν ἔδραν αὐτὸς ἔλαχεν*), unter ausdrücklichem Widerspruch gegen die stoische Immanenzlehre (*οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζῶον κάματος ὑπομένων*, vgl. 398 b 9, 400 b 4), jedoch unter voller Anerkennung der Tatsache, daß alles Irdische auf die *ὠφέλεια*, *σωτηρία* von Gott her angewiesen ist (b 15 ~ 31). Der Welterhalter übt sein Amt mittels seiner *δύναμις* ... *δι' ἧς καὶ τῶν πόρῳ δοκούντων εἶναι περιγίνεται*. Hier schien mit Sicherheit der Eklektiker zu greifen, der die stoische Allkraft zum Unbewegten Bewegten addiert und diesen wieder mit volkstümlichen Anschauungen über «Gott im Himmel» verquickt (Capelle 566). Aber in dieser – von vornherein allzu äußerlich anmutenden – Konstruktion wird verkannt, daß die homerisierende Rede von dem Gott «auf dem höchsten Gipfel des Himmels» (397 b 26 ~ A 499) keineswegs «volkstümlich» ist. Es genügt, auf die Theologie des *ἄνω τόπος* zu verweisen, die aus *Π. φιλοσοφίας* III in den aristotelischen Lehrvortrag übernommen wurde⁷⁵ und hinter der, wie

⁷³ *patrita illa et avita philosophia: Π. κ.* 397 b 13 *ἀρχαῖος – πάτριος*. Hier auch die Urgeschichtsauffassung in *Π. εὐσεβείας* zu vergleichen, die Bernays in seiner analytischen Schrift erläuterte (37ff.).

⁷⁴ Poseidonios und die Urzeit: Reinhardt, *Pos.* 421ff.; ders. *Pos. ü. Ursprung und Entartung* 15ff.; Pohlenz, *Herm.* 76 (1941) 10; NGG 1941, 99ff.

⁷⁵ *De cael.* A 9, 279 a 31ff. *ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον*. Und so altakademisch: *τὸ γὰρ ἄνω καὶ πρῶτον ἵπαιον οἱ παλαιοὶ προσηγόρευον ἢ καὶ Ξενοκράτης* (165 Heinze) *Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ἵπαιον καλεῖ* (Plut. *Quaest. Plat.* 9, 1007 F). 400 a 15 darf unmittelbar mit *De cael.* 270 b 1ff. verglichen werden.

die Ätherlehre, so die akademische Spekulation über die Göttlichkeit der Gestirne steht. Das Schwanken zwischen einer rein geistigen und einer mehr raumphysikalischen Fassung des höchsten Prinzips zieht sich durch die Geschichte der aristotelischen Metaphysik (Jaeger a. O. 382f.), und von einem Homerzitat vermochte sich seit jeher hochphilosophische Spekulation anregen zu lassen⁷⁶.

Weil man aber im Buch von der Welt nur auf Popularphilosophie gefaßt war, hat man es auch übersehen, daß jenes alte Weisheitswort *πάντα πλήρη θεῶν* in der spätplatonischen Theologie (Ges. 899 B, vgl. *Epinom.* 991 D) eben dem Zusammenhang dient, auf den es in *II. κ.* 6 unser Anonymus anlegt. Bei Platon geht es um den Erweis von Gottes *Sein* und den seiner heilvollen *Wirkungen*; damit ist ein für die hellenistische Theologie wichtiges Begriffspaar geschaffen⁷⁷. Daß die *σωτηρία* der Welt nur durch Gottes allgegenwärtigen Einfluß verbürgt werden kann, ist die klassische Seite der Position von *II. κ.*⁷⁸. Wie ist es aber zu beurteilen, daß dieser Einfluß mit Hilfe des Dynamisbegriffs geklärt werden soll? Wir stehen vor der systematisch wichtigsten These des ganzen Traktats. Zur Klärung zunächst Eines: dieser Kraftbegriff wird hier *gegen* die Stoa ins Spiel gebracht. Diese Ablehnung der stoischen Immanenzlehre⁷⁹ entspricht dem ausgeprägten Gefühl für Gottes Erhabenheit und Erdenferne, wie es schon hinter der dualistischen Kosmologie der Kapp. 2/3 stand. Zum zweiten: Gottes Dynamis schwächt sich auf dem Weg von oben nach unten allmählich ab (397 b 27 ff.). So erklärt sich der Abstand zwischen himmlischer Ordnung und irdischer Verwirrung, so läßt sich Gottes Allumfassen behaupten und doch vom stoischen Monismus abheben. Dem eigenartigen Gedanken von Gottes Abstand (*ἀπόστασις*, 397 b 30), den die Interpretation seit Zeller vernachlässigt hat⁸⁰, ist also der durch die Stoa geläufig

⁷⁶ Vgl. die an Θ 21 ff. anknüpfende Diskussion *De an. mot.* 4, 700 a 2; *Met.* 8, 1074 b 1 ff., 10, 1076 a 4; Theophr. *Met.* 311, 11 Br. und Xenokrates zu Θ 31 in der Fortsetzung des zit. Fg. Ganz im Sinn jener Theologie des *ἄνω τόπος* wird Homer auch 400 a 10, a 19 zitiert; hiezu (Etymologie von *οὐρανός* – *δλνμπος*) verglich Lorimer 106 ff. die Reste eines allegorierenden Homerkommentars (bei Diels, *Dox. Gr.* 88); schlagend die Ähnlichkeit mit Plut. b. Stob I, 198, 7 W., *Vit. Hom.* II 95. Solche Deutungen weisen durchaus nicht nur auf die Stoa (s. Plutarchs Rolle in diesem Zusammenhang); es ist ja auch des Aristoteles *αἰθήρ*-Etymologie, was der Anonymus 392 a 5 ff. übernimmt. Entscheidend ist das vorwiegend kosmologische Interesse dieser Exegese, wie es neuerdings ein Brüsseler Papyrus bestätigte (Pap. Brux. Inv. E 7162; Identität und Unterschied von *δλνμπος* und *οὐρανός* werden verhandelt; vgl. Della Corte, *Riv. Filol.* 1939, 36). Hier aber ist die Kosmologie ganz unstoisch, insofern der Himmelsraum ausdrücklich von der irdischen Anathymiasie getrennt wird.

⁷⁷ Daß es seinem Wesen nach unstoisch ist, hat Maguire erkannt (a. O. 163), den Platonismus (s. auch *Symp.* 201 E) jedoch übersehen. Für Aristoxenos b. Jambl. VP 174 f. zieht Wehrli Pl. Ges. 888 A–C heran (zu Fg. 33; Schema: *ἔστιν – ἐπιβλέπει οὐδ' ὀλνγορεῖ*). Die gleiche Scheidung (*οὐσία – δύναμις*) entwickelt Plutarch aus einem Sophokleswort (fr. 766 *θνήσκειν καὶ τὰ θεῶν, θεοὺς δ' οὐ*), *Def. or.* 414 D.

⁷⁸ Vgl. *Gesetze* 903 B u. d.

⁷⁹ Zum Beispiel SVF II 1022 *οὐσία θεοῦ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν*. Lehrreich, wie Alex. *De mixt.* 226, 10 Br. den stoischen Gott, *δύναμις τῆς ὕλης*, sich als Eidos klarzumachen sucht. – Der Schrift von der Welt steht besonders nahe der Anstoß, den der christliche Platonismus nimmt, Clemens Al. *Protr.* 50, 24 St. *οὐδὲ μὴν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοιᾶς παρελεύσομαι διὰ πάσης ὕλης. καὶ διὰ τῆς ἀτιμωτάτης, τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας, οἱ καταισχύοντιν ἀτεχνῶς τὴν φιλοσοφίαν*.

⁸⁰ Der Abstands-Gedanke in *II. κ.* gilt bei Z. (III 1, 631) als «typisch aristotelisch», wobei,

gewordene Dynamisbegriff dienstbar gemacht⁸¹. In der schon mehrfach herangezogenen Partie *De cael.* A 9, 279 a 17 zielen kurze, aber bedeutungsvolle Worte auf die gestufte Abhängigkeit der Organismen von Aion, «der Grenze des gesamten Weltraums und der die gesamte Zeit und die Unendlichkeit einschließenden Vollendung», *ὄθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον, τοῖς δ' ἀμυντῶς, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν*⁸². Wir notieren für *Π. κ.* 5 (bes. 397 a 18), daß es also nicht notwendig stoisch sein muß, wenn der Kosmos als lebenspendend bezeichnet wird. Diese Bestimmtheit der Einzelwesen durch das Weltganze aber besteht in einer vom Sonnenlauf abhängigen Stufung, einer Folge immer längerer Lebensperioden, gipfelnd in der Ewigkeit der Kreisbewegung (*De gen. et corr.* B 10). Das führt zu einem entschiedenen Wertgefälle von oben nach unten, wobei aber alle Seinsstufen ihren eigenen Sinn bewahren, mögen auch Taxis und Aletheia nirgends so schlagend in Erscheinung treten wie im Bereich der Gestirne. Die durch den Physisbegriff gesicherte Selbständigkeit des Einzelnen ist dem Weltgefühl unseres Anonymus fremd. Im 5. Kapitel bereits war das Einzelphänomen eigentlich nur in seiner Zeichenfunktion als Glied einer Gegensätzlichkeit oder überhaupt als Hinweis auf die hinter allem stehende Harmonie wichtig; das verstärkt sich in der Gotteslehre. Eine Fülle bunter Einzelheiten geht in die Darstellung ein; alles aber, die wunderbare Mechanik der Himmelskörper (399 a 6–14), die erstaunliche Mannigfaltigkeit der Witterungswechsel und der Erdkräfte (a 25–30) kommt nur, insofern es auf den göttlichen Urheber weist, in den Blick. Eine letzte Steigerung bringt der Anfang des 7. Kap., wo alles irdische Geschehen, die meteorologischen Phänomene (401 a 16–19) wie die Geschäftigkeit der Menschengemeinschaften (a 19–24), in Epiklesen der einen vielnamigen Gottheit transponiert erscheint. Weiterhin

wie es scheint (vgl. *Π. 2*, 451), an *Meteor.* A 3, 340 b 6ff. gedacht ist (Unreinheiten im Äther stellen eine Art Übergang zur sublunaren Region dar). Doch liegt hier eine besondere ätiologische Notwendigkeit vor, die eine systematische Ausnutzung der Stelle widerspricht (Verf., *Philol. Suppl.* 28, 1, 34f.). – Bei Maguire wird der zentrale Dynamis-Gedanke ganz beiläufig behandelt; er gilt, als sei es das Selbstverständlichste, als echt aristotelisch (149). Pohlenz (NGG 1942, 480–87) will die Schrift aus einem Bereich jüdisch-griechischer Wechselwirkungen, insbesondere aus der Welt Philons, erklären, faßt also den Traditionsstrom an einer von der Quelle viel zu weit entfernten Stelle an. Andererseits wird aber auch der gesamte 'mittlere Platonismus' Plutarchs übersehen.

⁸¹ Das gewinnt seine besondere Schärfe dadurch, daß der Verfasser – in einer innerhalb anderer Zusammenhänge gelegentlich von Dirlmeier gut charakterisierten Weise (*Oikeiosis-lehre Theophrasts*, 1937, 78) – sozusagen in Anführungszeichen einige stoische Termini benutzt, um mit ihnen seine abweichende Gottesanschauung zu formulieren. Sehr pointiert steht *συνεκτική αἰτία* (SVF II 439f.) in der Überschrift eines betont unstoischen Kapitels, die Leitworte *διήκειν, διικνεῖσθαι* (vgl. Poseidonios b. Dion 12, 35; Aët. I 7, 11) tragen hier nicht das System, für das sie geschaffen sind (*διικνεῖσθαι* aber schon Theophr. *Metaph.* p. 311 Br.), sondern es wird mit ihnen interpretiert, *θεῖα φύσις* (s. Dion 12, 27) wird 398 b 20 gerade im Widerspruch zum Pantheismus eingesetzt. Hinter 400 a 16 (*καὶ γὰρ πάντες ἄνθρωποι ἀνατείνοντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανόν*) steht gewiß Demokrit B 30, zumal es hier wie dort um den «Ort» des «Zeus» geht; da aber Poseidonios dieser Geste nach oben den Hinweis auf die Atmosphäre, in der der Allgott nicht minder erfahrbar sei, entgegengesetzt (Sext. *Adv. log.* 133; Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 198), so dürfte auch hier ein Widerspruch gegen den Pantheismus zugunsten des erdenfernen Gottes angedeutet sein.

⁸² Jaeger, der das Stück als Fragment aus *Π. φιλοσοφίας* erschlossen hat, 317ff., geht auf den Stufungsgedanken nicht ein.

wird gegenüber Aristoteles das Bild dadurch verändert, daß bei diesem der Stufungsgedanke auf die Phänomene bezogen ist und von unten nach oben zielt⁸³, in *II. x.* jedoch an der Kraftwirkung Gottes abzugreifen ist, also von oben nach unten sich entfaltet⁸⁴. Die Nuancierung ist bedeutungsvoll; sie läßt erkennen, daß dem Autor an der Spannung zwischen Gott und den Phänomenen liegt, die als *ἔργα θεοῦ* (399 b 24) doch aufs engste auf ihn bezogen sind⁸⁵, an der Spannung zwischen Vorder- und Hintergrund, die, durchaus unaristotelisch, unposidonianisch, desto mehr zu der seit dem Proömium allmählich kenntlich werdenden Eigenart des Verfassers stimmt.

Eben von solchen Abgrenzungen her dürfte sich diese Eigenart noch weiter aufklären lassen. «Gott selbst» und seine Dynamis⁸⁶, Gott und seine Werke – das steht auf *einer* Ebene. Diese Motive charakterisieren schon die Sokratik, und Platons Spätzeit entfaltet sie erst recht. Die (unsichtbare) «Gestalt» der Götter und ihre (sichtbaren) «Werke» scheidet ein berühmter Passus der xenophontischen *Memorabilien* (IV 3, 13)⁸⁷, der in der Tradition ungewöhnlich stark nachgewirkt hat. Mit diesem Original muß man die Reproduktion in *II. x.* vergleichen, nicht mit anderen Reproduktionen, in denen das Motiv (*ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται*) zur Floskel geworden ist⁸⁸. Nun war man freilich angesichts des Buchs von der Welt von vornherein nur auf Floskeln gefaßt. Aber wie durfte verkannt werden, daß die Lehre vom unsichtbaren Gott den Kern der ganzen Theologie darstellt und daß diese undenkbar ist ohne den Platonismus! Im *Phaidon* sammelt sich

⁸³ Vgl. *De cael.* B 12, 292 b 20ff. *ἡ μὲν γῆ ὅλως οὐ κινεῖται, τὰ δ' ἐγγὺς ὀλίγας κινήσεις· οὐ γὰρ ἀφικνεῖται πρὸς τὸ ἔσχατον, ἀλλὰ μέχρι ὅτου δύναται τυχεῖν τῆς θειοτάτης ἀρχῆς.* Dazu *Gen. et corr.* B 10, 336 b 30f.: *die φθαρτά sind unteilhaftig der Ewigkeit διὰ τὸ πόρου τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι.* Daß hier wirkliche Raumbgliederung vorschwebt, bestreitet H. Scholz, *Eros und Caritas* (1929) 102 nicht mit Recht. Zu der Inkonsequenz, daß der Weltbeweger keine Stelle im Raum hat, s. Jaeger a. O. 382f.

⁸⁴ Doch stellt in diesem Sinn schon Theophrast die kritische Frage, warum der Erste Bewegter nicht bis zur Erde reiche (*οὐ διακινούμενον (!) τοῦ πρώτου*), *Metaph.* 311 Br.

⁸⁵ Streng aristotelisch gibt es keine *ἔργα θεοῦ*, weil der Gottheit weder ein *πράττειν* noch ein *ποιεῖν* zukommt. Bedeutsam greift Gott a. O. 336 b 30f. in den Weltlauf ein (*ὁ θεὸς ... ἐνδελεχῇ ποιήσας τὴν γένεσιν*). Hier weht platonische Luft (vgl. *Tim.* 37 D); Fg. aus *II. φιλοσοφίας*? Sehr wahrscheinlich gemacht von Harder, *Okellos* 122ff.

⁸⁶ 397 b 25, 398 b 7 wird Gott selbst (*αὐτός*) von seiner Dynamis geschieden, 398 a 2 wird seine Kraft als im Himmel thronend genannt. Das ist freilich ein Widerspruch (Lorimer 128, 1 hat ihn bemerkt), aber er scheint der auf dem Grund des Gott-Welt-Problems angelegten Paradoxie zu entsprechen, wie sie lichtvoll G. Simmel bespricht (*Die Persönlichkeit Gottes* in: Philosophische Kultur, Potsdam o. J. 206ff.). Das gerade in der Kaiserzeit lebhaft religiöse Empfinden, daß Gott dem Gläubigen und seiner Welt gegenüberstehe, hat den stoischen Pantheismus langsam, aber sicher zurückgedrängt. – Das Zurücktreten Gottes hinter seinen Kräften bzw. deren Unterordnung unter ihn kennzeichnet eine Problemlage bei Philon (übersichtlich hiezu Kleinknecht in Kittels *Theol. Wb.* s. v. *δύναμις*), ohne daß deswegen (mit Pohlenz) Philon als Schlüssel zu *II. x.* betrachtet werden dürfte.

⁸⁷ *Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς. ... καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων ... τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἔστιν.*

⁸⁸ Belege in Lietzmanns *Römerbrief-Kommentar* (zu 1, 18). Pohlenz (*Stoa* II 177; Z. f. neutest. Wiss. 42 [1949] 71) nennt Xenophon überhaupt nicht, auch nicht Arist. fg. 12 R., so daß der irrige Eindruck entsteht, es handle sich um einen ursprünglich stoischen Gemeinplatz.

aller Wert und alle Realität in der Unsichtbarkeit des «wahren Himmels» und der «wahren Erde» (109 B–111 C⁸⁹), im *Timaios* ist vollendete Unsichtbarkeit unabdingbares Merkmal des Werthhaften und Ewigen (28 A u. ö.); der unsichtbare, nur geistig erfassbare Gott (ἀόρατος ὢν ἄλλω πλήν λογισμῷ, 399 a 31, dazu b 12), weltüberragend und fern, bestimmt weithin die Religiosität der Kaiserzeit⁹⁰, die sich von des Poseidonios Allgott entschieden entfernt hat. Der Vergleich mit der ebenfalls unsichtbaren und doch so tätigen Seele (399 b 14) gehört dabei zur ursprünglichen Fassung des Gedankens⁹¹; urplatonisch, daß Seele Prototyp des Unsichtbaren ist (Gesetze 898 D), daß solche Spannung zwischen αἰδές und ὁρατόν kein Glaubenshindernis darstellt (οὐδαμῶς ἐστὶν ἐμπόδιον ... ἡμῖν πρὸς τὸ πιστεῦσαι, 399 b 12), sondern den Gläubigen erst recht bestärkt.

Was aber für den Betrachter als μορφαί – ἔργα auseinandertritt, scheidet sich innerhalb des Gottesbegriffs selbst als οὐσία und δύναμις. Wir stehen vor der Frage, wie denn der weltferne Gott auf die Welt wirkt, und bedienen uns hiebei des ausführlichen, die Argumentation nicht bloß veranschaulichenden, sondern tragenden Vergleichs (398 a 11–b 6), den wir bisher umgingen. Er hatte an das Hauptmerkmal der σεμνότης angeknüpft. Gott wird mit dem Perserkönig verglichen, der, obschon Quell all dessen, was in seinem weiten Reiche geschieht, hinter «ehernen Türen und hohen Mauern» entrückt ist und mit der Welt nur durch Mittelsmänner in Beziehung tritt. Gott als König klingt trivial genug; aber wie die ganze 400 b 6ff. gebotene Vergleichsgruppe (Steuermann, Wagenlenker, Chorführer, Feldherr) nicht in der stoischen Popularphilosophie zuhause ist⁹², so hat jedenfalls hier die Verwendung des Perserkönigexempels nichts mit einem Topos zu tun. Es ist Träger philosophischer Gedanken.

Wir fassen das Bild und seine weiterführende Deutung (ab 398 b 1)⁹³ zusammen. Schon die irdische Majestät hat es nicht nötig, selbst Hand anzulegen (αὐτονογεῖν); breit wird die Hierarchie der Mittelsmänner geschildert, durch die sie alles sieht und hört. Aber nun dient die Rede vom Perserkönig ja einer Klimax: Gott bedarf keiner komplizierten Zurüstungen (398 b 10), er wirkt «mihelos», weil er nur den ersten Anstoß gibt⁹⁴. Der Autor holt damit aus der aristotelischen Himmels-

⁸⁹ In II. κ. wiederkehrende Leitworte: καθαρὸς ἐν καθαρῷ 109 B ~ 400 a 6; 110 A (βόρβορος) ~ 400 a 5 (θολερός); auch ἀπόστασις 111 B 5 ~ 397 b 30.

⁹⁰ Max. Tyr. 141, 12ff. Hob., Plut. *De E ap. Delph.* c. 20, Apol. *De deo Socr.* 9, 5 Thom.; Hermet. V 5 (ὅτι ἀφανὴς ὁ θεὸς φανερότατος), XI 6ff., XII 10. Dies mente-sola-Motiv dem Gottesbegriff des Pos. genau entgegengesetzt: Reinhardt, *Urspr. u. Entl.* 11f. 79. – Vgl. Theiler, *Vorbereitung des Neuplat.* 4f., 109; Jaeger, *Aristoteles* 159, 2.

⁹¹ Xen. *Mem.* I 4, 9; IV 3, 14; Cic. *Tusc.* I 70; Max. Tyr. 143, 16ff. Hob. (fehlt, wie Xenophon, bei Capelle). Barigazzi (Stud. It. 1948, 197) macht platonisch-früharistot. Tradition im I. *Tuskulanenbuch* sehr wahrscheinlich; auf dem wildzerpflügten Gelände beginnt allmählich Ordnung einzutreten.

⁹² «... they are all at once Platonic and Pythagorean», Lorimer 115, mit reichen Belegen bes. aus den Pythagorica bei Stobaios. Die alles aufklärenden Parallelen zu 398 a 11ff. sind auch ihm entgangen.

⁹³ Besonders sorgfältig aufeinander bezogen: σεμνότης 398 a 12 ~ b 4; αὐτός a 13 ~ b 7; ἀόρατος a 14 ~ 399 b 12; ἐπέχων a 14 ~ b 2 (25). Zur Herkunft des Vergleichs weiter unten im Text.

⁹⁴ μετὰ ῥασιώνης καὶ ἀπλῆς κινήσεως, 398 b 13; dazu ἄλντον ἄπονόν τε 400 b 10. Die

mechanik gerade das spekulative Moment heraus; er kann sich nicht genug tun, den göttlichen Eingriff ob seiner wunderbaren Leichtigkeit vom Irdisch-Physikalischen abzurücken. Die *ἀπλῇ κίνησις* des Bewegergottes wird ihres physikalischen Sinns (Ingangsetzung der kosmischen Kreisbewegung, 392 a 30 ~ 98 b 8) beraubt, auf den auslösenden Moment reduziert (*μία ῥοπή*, 399 b 11), und mit den Vergleichen Gottes mit Gesetzgeber (so Lorimer; *νόμος* codd.)⁹⁵ und Staatsgesetz ist die Metabasis ins Unräumliche vollzogen. Aber wieder einmal (s. o. S. 157) zitiert der Eklektiker höchst überlegt Aristoteles und seinen Lehrer in einem; gerade an der letztgenannten Stelle, die mit ihrem *ἐν ἀκινήτῳ ... κινεῖ* (400 b 11) so aristotelisch klingt⁹⁶, wird das *περιάγειν καὶ κινεῖν* ganz auf die Gott untergeordnete Dynamis abgeschoben, die als ein *Mittleres* zwischen Gott und Welt erscheint. Damit kommt eine bekannte Theorie des Platonismus ins Spiel, in deren Sinn Plutarch – er wird für uns immer mehr in den Vordergrund treten – das Perserkönig-Gleichnis gedeutet hat⁹⁷. Wir werden der Lehre noch begegnen; zunächst leistet das Exempel noch einen anderen Dienst. Jene *πολυχειρία* des persischen Hofstaats soll nicht nur die menschliche Unvollkommenheit von der göttlichen Mühelosigkeit abheben (398 b 12), sondern vor allem die Vielgestaltigkeit der Auswirkungen jener *κίνησις* Vorbilden. Die Frage nach der Weiterleitung des Bewegungsanstoßes von oben erscheint nunmehr als Problem der Mannigfaltigkeit. Von einem wachsenden, den Anstoß allmählich erschöpfenden Abstand ist jetzt

erlesene Wortwahl weist auf klassische Stellen bei Aristoteles; *ῥασιώνη De cael.* B 1, 284 a 32 (Pl. *Legg.* 904 A, *Epinom.* 983 B); *ἄκρως* 284 a 35 ~ 397 b 23. *ἄκρως* kennzeichnet das Wirken des Unbewegten Bewegers in den Schlußworten der *Physik*, 267 b 3. Der Philosoph hat hier eine der ehrwürdigsten Gottesprädikationen verwandt, vgl. Aesch. *Hik.* 99 (*πᾶν ἄκρον δαιμόνιον*) und Formulierungen wie Hes. *Erg.* 5ff. Im Buch von der Welt klingt also, gegen die Stoa gewandt, die Polemik nach, die Arist. gegen das «mühsame» (*ἐπίπονος* 284 a 17 ~ *II. κ.* 397 b 22) Ixionsschicksal der platonischen Weltseele richtete; sie war dem Kritiker nicht transzendente genug. – Aber mit ähnlichen Denkmitteln verteidigt Balbus seinerseits die Gestirngötter, *Nat. deor.* II 59, gegen epikureische Kritik, wie sie etwa Aët. I 7 vorliegt.

⁹⁵ Keineswegs floskelhaft; vgl. Cic. *De re publ.* III 33 (Gott inventor, disceptator, lator des Naturrechts). Auf *νομοθέτης* im Neuplatonismus (Chalcid. p. 225, 21f., 233, 5ff.; Amelios b. Prokl. *Tim.* 1, 361, 21ff. weist mich R. Beutler hin.

⁹⁶ Und doch auch platonisch: *ἀκινήτως* vom *ἀεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον Tim.* 38 A. Die *immobilis aeternitas* des *deus exsuperantissimus* feiert Asclep. 69, 8 Thom.

⁹⁷ *De gen. Socr.* 593 C ὥστε γὰρ τῶν βασιλέων καὶ τῶν στρατηγῶν τὴν διάνοιαν οἱ μὲν ἐκτὸς αἰσθάνονται καὶ γινώσκουσιν πρὸς τοὺς τισι καὶ κηρύγμασι καὶ ἐπὶ σαλπύγγων, τοὺς δὲ πιστοὺς καὶ συνήθεον αὐτοὶ φράζονται, οὕτω καὶ τὸ θεῖον ὀλίγοις ἐντυγχάνει δι' αὐτοῦ καὶ σπανίως, τοὺς δὲ πολλοὺς σημεῖα δίδωσιν, ἐξ ὧν ἡ λεγομένη μαντικὴ συνέστηκε. So wird auch dem Staatsmann geraten, möglichst *ὀργάνως ἐτέροις, δι' ἐτέρων* zu wirken, Praec. ger. rp. 812 C, der vielgeschäftige stoische Gott abgelehnt, 793 D. Hier erinnert zudem der Gegensatz der Vertrauten Gottes und der großen Menge unmittelbar an *II. κ.* 1. Schlagend formuliert Plut. *Vit. Them.* 27, 1: der Perserkönig ist *εἰκὼν θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σφύροντος*; schön das Plotinkapitel V 5, 3 (mit Betonung der Semnotes und des Abstufungsgedankens). Hätte Pohlenz für die Interpretation von *II. κ.* nicht so gänzlich auf Plutarch verzichtet, so wäre es ihm wohl nicht unterlaufen (GGN 1942, 484), 398 a 11ff. auf «jüdisch-orientalische» Vorstellungen zurückzuführen. Persischen – oder auch altsemitischen – Ursprung empfiehlt Cumont, *Orient. Rel.*² (1914) 331, A 19. Schwer begriffliche Verkennungen – es drängt sich doch auf, daß die Partie in *II. κ.* 6 genau auf eine bestimmte, echt hellenische Problemstellung hin orientiert ist, eben das Gott-Welt-Problem. Der «Großkönig» beginnt seinen Weg durch die philosophische Literatur (obschon hier anders verwandt) bei Plat. *Polit.* 553 BC; vgl. Aristox. fr. 50 Wehrli. Gott-König-Vergleich seit den *Gesetzen* 904 A.

nicht mehr die Rede, zugunsten des Versuchs, die Verästelung dieser Ingangsetzung möglichst anschaulich zu machen⁹⁸. Es überrascht nicht, daß bei dem Philosophen das Entstehen der Vielheit als göttliches Wunder erscheint (*τοῦτο ἦν τὸ θεϊώτατον* 398 b 13 ~ 5, 396 b 4 *τοῦτ' ἦν ... τὸ θανμασιώτατον*). Diesem neuen Motiv dienen drei ausgeführte Vergleiche. Gott wirkt wie ein Marionettenkünstler, der durch einen einzigen Fadenzug die verschiedenen Gliedmaßen in Bewegung setzt, 398 b 16 ff. Hier liegt ein berühmtes platonisches Bild zugrunde⁹⁹, wie bei der folgenden Veranschaulichung, die, zwanglos aus der ersten entwickelt, dieser gegenüber den individuellen Charakter der Bewegungsabläufe hervorhebt. So bewegen sich die vier stereometrischen Grundgebilde, wenn man ihnen gleichzeitig aus einem Gefäß den Weg frei gibt¹⁰⁰, gemäß ihrer spezifischen Form. Der Gedanke stammt aus dem *Timaios* (52 E–53 A, Grundlegung der Vierkörperlehre nach dem Grundsatz Gleiches zu Gleichem); er hat bei Plutarch eine Interpretation erfahren, die sich mit dem Anliegen unseres Anonymus in erstaunlicher Weise deckt¹⁰¹. Innerhalb einer Erklärung mantischer Phänomene wird dargetan, daß des Gottes Geist beim Eingehen in das menschliche Medium, die Seele der Pythia, sich deren individueller Besonderheit anpaßt, also für die irdischen Unvollkommenheiten des Orakels nicht verantwortlich ist (*Pyth. or.* 404 F; vgl. 404 B: *ψυχὴ ὄργανον θεοῦ*)¹⁰². Die Seele des Mediums verhält sich in dieser Hinsicht nicht anders als organische Körper. So taugt es nicht nur für eine mantische Theorie, sondern für eine Betrachtung zum Gott-Welt-Problem überhaupt, und im Anliegen, Gott als Bewirker möglich zu machen und dabei seine *σεμνότης* zu retten, treffen sich *II. κ.* und das plutarchische Gespräch völlig. Der Platoniker schließt weiter, daß auch *τὸ ἔμψυχον, αὐτοκίνητον* bei einem Anstoß von außen seine Wesensart mit ins Spiel bringt. Der Gedanke erscheint im dritten Vergleich des Anonymus. Läßt

⁹⁸ 398 b 24 *δρώντων μὲν πάντων οἰκείως ταῖς σφετέραις κατασκευαῖς, οὐ τῆς αὐτῆς δὲ πᾶσιν οὐσης, ἀλλὰ διαφόρον καὶ ἑτεροίας κτλ.* Das *οἰκείον, ἴδιον* der entstehenden Bewegungen unermüdlich eingeprägt, 398 b 29, 34, 399 a 32, b 11, 400 b 13. 32 ff. (auch die scheinbar nur schmückenden Homerzitate sind auf diesen Gedanken ausgerichtet).

⁹⁹ *Gesetze* 644 E, benutzt b. Plut. *De gen. Socr.* 588 F. Das Bild auch bei Philon *Opif. m.* 117; bei Marcus Terminus für das Sichziehenlassen von der *δρμή* der Sinneseindrücke 2, 2 fin., 3, 16; 6, 16; 7, 3 u. ö.

¹⁰⁰ *ἐξ ἄγρους* 398 b 27; *δρους* nur Parisinus Z, *per procline* Apuleius. Letzteres entspricht der schiefen Ebene in stoischen Diskussionen zur Willensfreiheit, also einem ganz anderen Zusammenhang, wo das Bild Gemeinplatz wird (*κατὰ πρᾶνους* Marcus 10, 33, 3, *ἀπὸ ὕψους* *τινός* Alex. Aphr. *De fato* 13 [SVF II 979]; vgl. Lorimer 63 ff.). In *II. κ.* fordert es der Sinn, daß die ungleichartigen Körper zuerst beisammen sind, bevor sie sich *κατὰ τὸ ἴδιον σχῆμα* fortbewegen; darauf führt auch die Entsprechung im folgenden Dreitierevergleich (*ἐν τοῖς κόλποις*) und die Erinnerung an die Siebung der *Stoicheia* bei Platon. An der merkwürdigen (bisher übersehenen) Parallelstelle Vell. Paterc. I 16, 2 sind *ζῷα* und *ἄγρος* – *animalia* und *capsum* – vereinigt.

¹⁰¹ Zur *Timaios*-Stelle vgl. Plut. *De def. or.* 430 C (wo im folgenden mit dem «harmonisieren» Walten Gottes der Kern der Theologie in *II. κ.* entwickelt wird).

¹⁰² Die Entlastung des Gottes, die Wahrung seines *ἀξίωμα* (414 E, vgl. 402 E, 404 B) bekanntlich das Anliegen der pythischen Dialoge. In diesem Orientierungspunkt der *σεμνότης* und im Fehlen der schiefen Ebene stimmt die Verwendung des Vierkörpervergleichs im Buch von der Welt und bei Plutarch gegen die Stoa überein. Theiler (in: *Phyllobolia* Von der Mühlh [1946] 62 ff.) durfte also nicht bei der Erörterung des Gleichnisses innerhalb der Ursachenlehre von dem «stoisierenden Autor de mundo» sprechen.

man gleichzeitig ein Land-, ein Wasser- und Lufttier frei, so wird jedes in der ihm eigentümlichen Art sich fortbewegen (398 b 30). Gerade hier, wo es um Organismen geht, zeigt sich, daß der Autor an einem wesensverwurzelten Individuellen gar nicht interessiert ist; ihm ist das *οἰκεῖον* nur in seinem jeweiligen Bewegungsapparat (*κατασκευή*, 398 b 24) wichtig. Dies würde ihn auch dann grundlegend von Poseidonios, der das gleiche Bild gebraucht hat¹⁰³, unterscheiden, wenn nicht diese ganze Bildlichkeit von Anfang dem antistoischen Zweck diene, Gott von der mühevollen Betriebsamkeit der Welt abzurücken.

So entsteht schließlich (398 b 35–99 a 35) das großartige Bild eines Weltgetriebes, welches arbeitet, ohne daß man einen Urheber sieht, und doch Schöpfung ist – *ἔργα θεῶν*¹⁰⁴. Auf eine letzte Formel wird dies gebracht mit dem Lösungsgedanken des 5. Kapitels, dem Harmonie-Motiv, das wieder in den Vordergrund drängt (Planetenharmonie, Bild des harmonisch singenden Chors: 399 a 12). Es darf hier dem bloß Topischen enthoben werden, weil es dem Gedanken der differenzierten Weiterleitung dient (vgl. bes. 399 a 20 ff.) und weil es nunmehr seine endgültige, seit Kap. 5 erwartete göttliche Legitimation erhält: 400 a 4. Das will nunmehr als Beitrag zum Gott-Welt-Problem betrachtet werden. War schon bisher der «Anstoß» auf ein Minimum an *ἐπιτέχνησις* reduziert worden, so wandelt er sich nun, als *ἐνδόσιμον* gefaßt, erst recht ins Unphysikalische¹⁰⁵. Wir erinnern uns: die unaristotelische Harmonievorstellung konnte mit dem allgemein hellenischen, jedoch besonders im Peripatos systemtragend gewordenen Gedanken des Elementwandels (Kap. 5) zusammengebaut werden, weil beides der Weltewigkeitslehre dient. Wird aber, wie früher gezeigt, dieser Gedanke zur statischen Strukturformel, dann ist Aktion in diesen Kosmos nur noch durch eine *μετάβασις* in die Theologie hereinzubringen¹⁰⁶.

¹⁰³ Aus der hermetischen Isiapokalypse, Stob. I 460, 10 ff. W. (*Κόρη Κόσμου*) glänzend erschlossen von Reinhardt, *Pos.* 388 ff. – Der Tiervergleich außer bei Galen. *De usu part.* 13, 7 (Reinhardt 389, 1) auch bei Philon, *De plant.* 16 f.

¹⁰⁴ Freilich scheint die individuelle Beschaffenheit der Einzeldinge Gott – obschon er *πάντων αἴτιος* ist (401 a 26) – vorweggenommen zu sein, damit sein «Anstoß» sich in rechter Weise auswirken kann. Das leitet sich von metaphysischen Aporien des Aristoteles her, die Grumach, *Problemata* 6, 59 ausgezeichnet darlegt (unter Hinweis auf *Phys.* A 9, 192 a 16 ff.: die *ἔφεσις* des Kosmos gegenüber Gott setzt bereits etwas voraus, *ὃ πέφυκεν ἐπείσθαι*).

¹⁰⁵ *ἐνδόσιμον* ein musikalischer Begriff: Hesych s. v. *τὸ πρὸ τῆς ψῆδης καθαρίσμα* ('which gives the key to the tune' Liddell-Scott). – Übrigens hat 399 a 14 ff. Harmonie nichts mit Mehrstimmigkeit zu tun; die Mannigfaltigkeit, in die sich der Einfluß von oben zerlegt, wird vielmehr durch das Nebeneinander der beiden Geschlechter, der verschiedenen Tonhöhen, die eine einheitliche Melodie (*μίαν ἁρμονίαν ἐμμελῆ*) ergeben, versinnbildlicht. Dem *ἐνδόσιμον* entspricht das «Kommandosignal», 399 a 39 (vgl. b 2, 9), das besonders deutlich vom «Anstoß» zum Walten eines rein geistigen Gesetzes hinüberweist.

¹⁰⁶ Auf Schritt und Tritt kehren jetzt – die gedankliche Geschlossenheit des Ganzen bezeugend – frühere Motive theologisch orientiert wieder. Das Nomos-Exempel, 400 b 28, weist auf die *ἐναντιότητες* im Polisgefüge, c. 5, zurück; die folgende Schilderung der organischen Mannigfaltigkeit erinnert an den öfters wiederholten Preis der irdischen Wachstumsfülle und leistet zugleich dem *οἰκεῖον*-Motiv Vorschub; die Weltharmonie, das platonische Motiv *κόσμος* – *ἁρμονία* verstärkt die Gedanken 396 b 15, 97 a 5; die Kapitel-schlüsse 4, 5, 6 bilden eine prachtvolle Klimax bis hin zur endlichen religiösen Fassung; unverkennbar auch die Absichtlichkeit der Stufung, wenn die gewichtige Formel *ἐξ αἰῶνος*

Die philosophischen Gedanken der Gotteslehre sind nunmehr (bis 399 a 35) alle ins Spiel gebracht. Gott Alles in Allem, als unsichtbarer Erhalter, Beweger, Gesetzgeber der Welt – so strebt die Darstellung in reicher Bildlichkeit, unter Verwendung der Anekdote¹⁰⁷, der Legende¹⁰⁸, des Mythos¹⁰⁹, der Namensdeutung und alter Dichter- und Theologenweisheit dem Schluß zu.

Steht nun diese Theologie isoliert? Wir legen uns die Pflicht auf, nur ein Zusammentreffen von drei Kerngedanken – Steigerung des Gottesbegriffs, Weiterleitungs- und Abstufungsgedanke, Harmonie – als echte «Parallele» anzuerkennen.

Im Dialog über den Verfall der Orakel müht sich Plutarch mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen physikalischer und theologischer Betrachtungsweise. Er hat eine bedeutende Theorie vorgetragen, die die mantischen Phänomene rein naturwissenschaftlich, mit Hilfe des Anathymiasenbegriffs, erklärt (Kapp. 39–40) und erkennt nun auf die ernste Einrede des Ammonios hin mit Schrecken und Beschämung die Gefahr, als irreligiös zu gelten (435 E). Der nun folgende Vermittlungsvorschlag stellt eine Platoninterpretation dar. Anaxagoras hat sich (vgl. Pl. *Phaid.* 97 C) zu sehr an die physikalischen Ursachen gebunden, τὸ οὖ ἐνεκα καὶ ὅφ' οὖ, βελτίονας αἰτίας οὐσας καὶ ἀρχάς, ἀφῆκεν¹¹⁰. Platon hat den Mittelweg gefunden (436 F): πρῶτον μὲν γὰρ ἡ γεννήσασα Γῆ τὰς ἀναθυμιάσεις ὅ τε πᾶσαν ἐνδιδοὺς κράσεως τῇ γῇ καὶ μεταβολῆς δύναμιν Ἥλιος νόμῳ πατέρων θεός ἐστιν ἡμῖν · ἔπειτα δαίμονας ἐπιστάτας καὶ περιπόλους καὶ φύλακας οἷον ἁρμονίας τῆς κράσεως ταύτης τὰ μὲν ἀνιέντας ἐν καιρῷ τὰ δ' ἐπιτείνοντας κτλ. Die Gottheit wird also nicht selber mit dem Irdischen befaßt. Daß hiebei dämonische Mittelwesen eingesetzt werden, ist weniger wichtig als die Art, wie von ihnen aus der Weg zu den physischen Ursachen gesucht wird: ἁρμονία stellt sich ein, mit dem charakteristischen Leitwort ἐνδιόδουσι (wie 397 C; vgl. II. κ. 398 b 26) und zusammen mit κράσις – hier haben wir also die Konstruktion aus II. κ. 5–7 vor uns; kaum bedürfte es der weiteren Übereinstimmung, daß hier wie dort der orphische Allgott Zeus zitiert wird (Plut. 436 D ~ 401 a 28)¹¹¹. Daß nicht eine nur für die

εἰς ἕτερον αἰῶνα 397 a 10 vom Sternenhimmel, 401 a 16 vom «Sohn des Kronos» aus- gesagt wird.

¹⁰⁷ Das Phidiasbild im Parthenosschild, 399 b 33, bei Arist. *Mir. ausc.* § 155 übernommen; vgl. Plut. *Perikl.* 31, Cic. *Tusc.* I 34, *Orat.* 234; Val. Max. 8, 14, 6; Dio 12, 6. Zur Beurteilung für die Geschichte des Porträts B. Schweitzer, SB Leipzig 1939 (Leipzig 1940) 62.

¹⁰⁸ Die bei einem Ätnaausbruch wundersam geretteten εὐσεβεῖς, 399 b 34, auch Arist. *Mir. ausc.* § 154 und am Ende des Ätnagedichtes.

¹⁰⁹ Der Phaëthonmythos innerhalb philosophischer Betrachtung von Erdkatastrophen: Pl. *Tim.* 22 C (danach Philo *Aet. m.* 147f.). Von dieser Stelle aus enthüllt sich übrigens die «Reinigung» der Erde durch Regengüsse, 397 a 33, als Platonismus.

¹¹⁰ ὅφ' οὖ; damit kommt die Kategorienlehre ins Spiel, die Philopon. *Phys.* 5, 7ff. als platonisch gilt; vgl. Simplic. *Phys.* 26, 5: Theophrast stellte ὅλην καὶ αἰτίων/κινούν (= θεοὺ δύναμις) als platonische Prinzipien nebeneinander. Das zweite ist bei Plut. anschließend (436 A) κυριώτερα ἀρχή (*Plat. Quaest.* 1002 C); von diesem platonistischen Terminus aus (Theiler, *Vorbereitung d. Neuplat.* 36) gewinnt also II. κ. 397 b 12 (Gottheit τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον) seinen vollen Sinn.

¹¹¹ Die alten Theologen und Dichter, in ihrem Streben nach der κρείττων αἰτία bekennen sich zu dem Weisheitswort: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Λιὸς δ' ἐκ πάντα πέλονται. Plutarchs Polemik ebenso antistoisch wie antiperipatetisch: *De Pyth. or.* 400 A ff. Das entsprechende große Orphikerfragment in II. κ. gewiß keine stoische Fälschung (so Harder, *Philol.* 85 [1930])

Mantik erdachte Theorie vorliegt – in ihrem Rahmen wird freilich das Gott-Welt-Problem besonders dringlich¹¹² –, erweist die früher besprochene elementtheoretische Schrift, die ohne Dämonenlehre Gott die Harmonie der Mischung herstellen läßt (*De prim. frig.* 946 F 951 DE). Der Harmoniebegriff ist eben hervorragend geeignet, zwischen der *σεμνότης* der Gottheit und ihrer Aufgabe als *σωτήρ* zu vermitteln¹¹³. Neu lernen wir aus Plutarch, daß die Haltung des Philosophen im Buch von der Welt sich einordnet in die Geschichte eines Gegensatzes, der mit Platons Kampf gegen Anaxagoras beginnt, seit der großartigen Durcharbeitung der meteorologischen Physik durch Peripatos und Poseidonios an Schärfe noch gewonnen hat. Das zunächst rein physikalische Werkstück der Anathymiasis erlangt in dieser Auseinandersetzung geradezu die Bedeutung eines Leitmotivs für die unehrerbietige Naturlehre der *νεώτεροι* (436 D), die mit ihren *πνεύματα*, *ἄντροι* ... *κράσεις*, *θερμότητες* *ἀπάγουσι τὴν δόξαν ἀπὸ τῶν θεῶν*. Der Verfasser von *Π. κ.* glaubt gleichwohl noch in des Aristoteles Namen sprechen zu können, weil der transzendente Gott in seiner *σεμνότης* ihn bei dem Meister festhält, so wie ihn auf dem Gebiet der Kosmologie die Weltewigkeit und die Ätherlehre fesseln – im ganzen also eben das platonische Fundament.

Wir werfen von *Π. κ.* aus noch einen Blick auf den Harmoniebegriff in Verbindung mit dem Weiterleitungsgedanken bei Maximos Tyr. (*Or.* 8/9; 13). Auch hier geht es von der Mantik zur Weltregierung. *ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὄργανον μουσικῶν ... ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ, δι' ἀέρος ἰοῦσαν καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ ζώων καὶ φυτῶν* (p. 161, 11 Hob.). Göttliche Techne liegt dem ganzen Wirkungszusammenhang zugrunde; die Weiterleitung seiner Kraft wird durch Hebewerke, *νεῶν ἐρύσεις*, *λίθων ἀγωγαί* veranschaulicht. Das Einzelne bleibt freilich dem Philosophen Geheimnis: *τίς δ' ἐστὶν ὁ τῆς ἐπαφῆς τρόπος, ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω εἰπεῖν* 475, 5; Die Weiterleitung ist bald mehr physikalisch gedacht (*ἕκαστον πρὸς τὸ πλησίον τὴν ῥώμην νειμάμενον, ἕτερον ἐξ ἑτέρου διαδεχόμενον τὴν ἀγωγήν, κινεῖ τὸ πᾶν*, 162, 5ff., in genauer Entsprechung zu *Π. κ.* 397 b 27ff.), bald vermitteln, in der Nachfolge der bekannten *Symposion*-Stelle 202 E, Dämonen (100, 11ff.). Die Formulierung der Transzendenz Gottes bei Maximos (96, 8f. und *Or.* 2 pass.) steht unserem Anonymus so nahe, daß man an 233ff.). Die wichtigsten Vorstellungsgruppen sichert W. Kranz (GGN 117 [1938] 148) als altorphanisch. Gegen Harder auch Rathmann, *Quaest. Pythag.* usw. (Diss. Halle 1933) Anhang.

¹¹² Wie denn die Pronoia-Lehre in mantischem Zusammenhang schon bei Xenoph. *Mem.* I 4, 2ff. steht.

¹¹³ Der Platonismus hat das Motiv denn auch nicht mehr aufgegeben. Vgl. Xenokrates 109f. Heinze, Numenios fr. 24 Leem. (*ὁ δημιουργὸς τὴν ἔλπην ... ἁρμονία ξυνδησάμενος αὐτὸς μὲν ἐπὶ ταύτης ἰδρύεται ... τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰδύμεναι*). Wirkungsvoll b. Clemens Al. *Protr.* p. 5, 33ff. St. *καὶ δὴ τὸ ἄσμα* (sc. der Logos des Evangeliums) *τὸ ἀκήρατον, ἔρρεισμα τῶν ὅλων καὶ ἁρμονία τῶν πάντων, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἀκρῶν ἐπὶ τὰ μέσα διαταθέν, ἡρμόσατο τότε τὸ πᾶν*. Hier also auch das Weiterleitungsmotiv. Kaum zufällig klingt Clemens an einige Prädikationen des epidaurischen Panhymnos an (IG IV 1, 130 = P. Maas, *Epid. Hymnen*, Halle 1933, Nr. 2) und an *Π. κ.* –: *χθῶν δὲ πᾶσα καὶ θάλασσα (γῆν τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν, 396 b 27 im Harmoniekapitel) κίρναται τέαν χάριν (κίρνας Clemens p. 6, 6). σὺ γὰρ πέλεις ἔρρεισμα πάντων ... Harmonie und Krasis (dies bei Clemens p. 6, 3ff.) auch im orph. *Apollonhymnos* (34 Qu.), vgl. h. 11, 6.*

Zitat aus ihm gedacht hat (II. κ. 400 b 11)¹¹⁴. Dabei kollidiert der nur geistig erfassbare Gott – bezeichnend für dies religiöse Fühlen – mit dem in den Phänomenen (Witterung, Wachstum, Gestirne) aufweisbaren durchaus nicht, da letztere von vornherein eben als *ἔργα θεοῦ* in den Blick kommen (Or. 11, 145, das Zitat aus Xen. *Mem.* IV 3, 13). Dies, daß in allem das göttliche Wirken sichtbar wird, eint die Welt – *διαδοχὴν ὁρᾶς καὶ τάξιν ἀρχῆς καταβαίνουσιν ἐκ τοῦ θεοῦ μέχρι γῆς*, 145, 8. Wenn dann mit den Bezeichnungen *γενέθλιος*, *ἐπικάρπιος*, *ὑέτιος* die Summe von Gottes Walten gezogen wird, so ist das sogar bei Maximus mehr als ein bloßes popularphilosophisches Wandermotiv. Erst recht müssen wir das 7. Kapitel der Schrift von der Welt ernst nehmen. Es bietet, was die wenigsten Belege für den vielfach ausgesprochenen Gedanken enthalten. Hier ist das «Benennen Gottes nach seinen Werken» (*κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι ... ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ*, 401 a 12) die Vollendung des im Proömium angekündigten *θεολογεῖν*, der Höhepunkt für die durch die ganze Schrift hindurch vollzogene Transponierung der irdischen Dinge unter den Blick von oben. Die Summe der Philosophie wird in den Kultbeinamen wiedergefunden. In ihnen ist der Dynamis- wie der Ergon-Gedanke aufgehoben¹¹⁵; die Kosmologie findet sich in ihnen wieder (die Anordnung der Epiklesen entspricht der Reihe der Elementarreiche) und ebenso die sub specie aeterni wohlgeordnete Mannigfaltigkeit der Menschengemeinschaften aus dem 5. Kapitel (*πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὧν καὶ τύχης* 401 a 26¹¹⁶ ~ 396 b 1 ff.: schlagende Absichtlichkeit der Entsprechung und Überhöhung)¹¹⁷. Das metaphysische Grundproblem, dem ein Teil von Kap. 6 gewidmet war (wie nämlich Eines zu Vielem werden könne), erscheint nunmehr verwandelt in das Wunder innerhalb der Theologie: daß das Eine viele Namen hat.

Das einleitende *πολύνυμος* ist denn auch ein Fingerzeig dafür, daß die Schrift mit einem Lobpreis Gottes endet, wie sie mit einem Preis der Philosophie begonnen hat¹¹⁸. Auch die Namensdeutung des Schlußkapitels gehört in diesen hymnischen

¹¹⁴ Vgl. Zeller, *Kl. Schr.* I 333 ff. Geratener möchte es sein, sich mit der Herausarbeitung des gemeinsamen platonischen Zusammenhangs zu begnügen.

¹¹⁵ Der Autor bringt das Wort nicht, aber sachlich trennt ihn nichts von dem Organon-Begriff, mit dem Plutarch gerne interpretiert: *πῦρ μὲν ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ καὶ νύμφη καὶ δμβροί, δι' ὧν πολλὰ μὲν σφῆζει καὶ τρέφει, πολλὰ δ' ἀπόλλυνσι καὶ ἀναερῇ* (*Conv. sept. sap.* 163 E; *Gen. Socr.* 582 C, 588 F). Das Denkmittel stammt aus Pl. *Phdr.* 250 B (*ὄργανον* neben *εἰκών*) und klingt bis in die Hermetik nach; *mundus ... quasi organum vel machina summi dei voluntati dei subiectus*, *Asclep.* 51, 11 Thom.; vgl. *Hermet.* V 4 (61, 20 Nock).

¹¹⁶ Auch Glück und Leid verschmilzt, von so hoher Warte gesehen, zur Harmonie; dem Philosophen drängt sich die Stadt des Sophokles auf (*O. R.* 4 f., freilich nicht korrekt interpretiert), in der Päane neben Weherufen zu hören sind. Wieder gibt Plutarch die Belege: *ἡ Σοφοκλείους πόλις* gilt *Vil. Ant.* 926 A einer Landschaft, *De superst.* 169 D einer verwirrten Selenstimmung. Viel weniger floskelhaft also das Pseudepigraphon, das (auch 397 a 30 *πάντα ... πρὸς ἀγαθοῦ γινόμενα*) den philosophischen Sinn festhält (vgl. *Prokl. Tim.* I 374, 9 D. *θεὸς χρῆται καὶ τοῖς λεγομένοις κακοῖς ἐν*).

¹¹⁷ *τύχη* «Stand»: s. die Definition b. Arist. *Rhet.* B 12, 1389 a 1.

¹¹⁸ Zu *πολύνυμος* im Hymnenstil reiche Belege bei Keyssner, *Gottes- und Lebensanschauung im gr. Hymnos* (1931) 47; Norden, *Agnostos Theos* 144 ff. – Genau entspricht Hymn. Orph. *αἰθέρος ἡδ' Αἰδου, πόντου γαίης τε τῶαννε, δς βρονταῖς σείεις βριαρὸν δόμον Οὐλύμπιο ... δς κινεῖς ἀνέμους. νεφέλῃσι δὲ πάντα καλύπτεις, πρηστήρσι σχίζων πλατὴν αἰθέρα · σὴ μὲν ἐν ἄστροις*

Bereich. Diese Etymologien von Zeus, Kronos, den Moiren stellen kein Quellenindiz für stoische Theologie dar (hinter der, wenn sie allegorisiert, kein Hauch von Religiosität zu stehen pflegt); von Kornutos aus läßt sich *II. κ.* 7 nicht erhellen. Namen, Beinamen der Gottheit tragen den Hymnos seit je. Mit ihrer Deutung, als dem Zielpunkt eines philosophischen Protrepikos, steht der Anonymus auf einem Wege, der zu den orphischen Hymnen und zur spätesten Theosophie führt¹¹⁹.

Gerade darin aber bleibt der Autor seinem Meister, in dessen Namen er schreibt, getreu, daß er im Wort den geschichtlichen Niederschlag sucht. Auch der Gottesname ist *ἐγκατάλειμμα παλαιᾶς σοφίας* (vgl. Arist. fg. 13). Wenn sich gegen Schluß die Zitate aus alten Denkern und Dichtern häufen, so dient das nicht nur der Peroratio¹²⁰. Dem Philosophen sind, wie Plutarch (*De def. or.* 436 D), die *σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταί* die eigentlichen Gewährsmänner seines Glaubens. In Heraklits *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* (396 b 22) spricht sich – es kann ja nun nicht mehr poseidonianisch-pantheistisch mißverstanden werden¹²¹ – im Grunde das Credo der ganzen Schrift aus. Heraklit, Thales, Empedokles – man will althellenisch sein, man erstrebt das Eingehen in die Glaubenstradition (*τῇν εὐσεβῆ καὶ πάτριον πίστιν*: Plut. *Pyth. or.* 402 E), und zu dieser gehören ihre ältesten Deuter: sicherer vielleicht noch als die doxographischen Übereinstimmungen datiert dies gemeinsame religiöse Gefühl das Buch in die Plutarchzeit¹²².

Bei beiden Autoren steht neben den Orphikern Platon. Es hat sich uns ergeben, daß sein Einfluß sich nicht auf das Schlußzitat (*Ges.* 715 E–716 A; 730 B) beschränkt, daß vielmehr mit diesem nur die spätplatonisch-früharistotelischen Motive explizit werden, die von Anfang an das Werk durchziehen. Im Namen Platons – nicht der Stoa – ist der Monismus entworfen, der gegen Ende der Darlegungen, die mit einem so schroffen Dualismus eingesetzt hatten, sichtbar wird. Die Welt als Einheit sehen, heißt sie von Gott aus sehen – dieser dem Proömium gegenüber gewonnene Eindruck (o. S. 139) hat sich bestätigt. Gott verbürgt das Ganze, dem gegenüber alles Teilhafte (*τὰ ἐπὶ μέρος*; 391 a 22; 397 a 29, b 2) nur vordergründig ist, und überragt es doch zugleich beständig.

Doch gilt es schließlich noch ein entscheidend wichtiges Denkmittel zu prüfen. Bei dem Anschluß an mittelplatonisches Gut trat bisher der *Dynamisbegriff* zu-

τάξεις κτλ.; ähnlich faßt Synesios an einem Höhepunkt des 2. Hymnos zusammen (175ff. Terz.): *σὺ μὲν οὐρανίοις, σὺ δ' ἐνερτοίοις, σὺ δ' ἐπιχθονίοις, σὺ δ' ὑποχθονίοις ἔργα μερίζεις ζῶντα τε νέμεις* (in *μερίζειν* also die Differenzierung der Gotteskraft); verwandtes Fühlen aber auch bei Dion 12, 75; Epikt. I 22, 16.

¹¹⁹ Norden a. O. 82, 1 verweist auf Dionys. Areop. *II. θεῶν ὄνομα*. I 6 a. E. *οἱ θεοσφόροι τὸν θεὸν πολυωνύμως ἐκ πάντων τῶν αἰτιῶν ἡμνοῦσιν*. Vgl. Synes. I, 323ff., 339ff.

¹²⁰ Auf den philosophischen Sinn der Homerzitate (Einheit in der Mannigfaltigkeit) wurde oben S. 160 und A. 98 hingewiesen.

¹²¹ Ganz im Geist von *II. κ.* ist die kritische Stellungnahme Plotins III 8, 9 (44ff. Br.) zum *ἓν καὶ πᾶν*: das Eine ist *οὐδὲν τῶν πάντων, ἀλλὰ πρότερον τῶν πάντων*. Vgl. V 2, 2 fin.

¹²² Der Bruch mit der hellenischen Tradition verletzt Plutarch bei den Epikureern besonders (*Adv. Colot.* 1108 B). Man muß sich angesichts des Empedokleszitats in *II. κ.* (399 b 26 ~ B 21, 9–11; auch bei Arist. *Metaph.* 1000 a 29) vergegenwärtigen, wie im 10. Kap. dieser Streitschrift der Dichterphilosoph als verehrter Ahnherr der Platoniker erscheint. Die einleitende Empfehlung des Studiums der alten Philosophen als *βασιλικωτάτη διατριβή* trifft mit der Widmung der Schrift von der Welt an Alexander (Kap. 1 fin.) genau überein.

rück. Daß hinter aller Rede von Gottes Kraft im griechischen Bereich der schöpferische Charakter des Guten bei Platon steht¹²³, ist bekannt. Die platonistische Religiosität der Kaiserzeit versicherte sich dieser durchwaltenden Dynamis (diese Seite des Begriffs kommt hier allein in Betracht) gern an Hand der mantischen Phänomene. Was Plutarch hiezu bietet, gehört zu den echtsten Zeugnissen seines Glaubens¹²⁴, zugleich zu den notwendigen (freilich bisher übersehenen) Parallelen zur Schrift von der Welt. Ganz im Sinn seiner lebenslang geübten Platondeutung empfunden ist es, wenn dem Philosophen das heilige Feuer der Vesta als Symbol erscheint, *ἐν εἰκόνι τῆς τὰ πάντα κοσμοῦσης αἰδίου δυνάμεως*, *Vit. Camill.* 20, 5 (wie der Perserkönig *εἰκὼν* von Gottes Walten war, o. S. 164, A. 97). Zu einem persönlichen Glaubensbekenntnis ist es gestaltet, wie im 38. Kapitel der *Coriolanvita* mantische Phänomene den Glauben an Gottes Kraftwirkung vermitteln. οὐ μὴν ἀλλὰ τοῖς ὑπ' εὐνοίας καὶ φιλίας πρὸς τὸν θεὸν ἄγαν ἐμπαθῶς ἔχουσι καὶ μηδὲν ἀδετεῖν μηδ' ἀναινεσθαι τῶν τοιούτων δυναμένοις μέγα πρὸς πίστιν ἐστὶ τὸ θαυμάσιον καὶ μὴ καθ' ἡμᾶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. Was hier «Glauben» heißt (vgl. *II. κ.* 399 b 13), was hinter dem Erleben der göttlichen Dynamis als eines θαυμάσιον steht, bezeugt außerhalb Plutarchs kein Text klarer als die Schrift von der Welt¹²⁵. Es darf nicht verkannt werden, daß bei beiden Autoren von göttlicher Kraft innerhalb eines durchdachten Systems der Weiterleitung die Rede ist (wie es für Plutarch die pythischen Dialoge belegen); es steht somit die stoische Allkraft ferne, die in *II. κ.* angeblich mit dem Unbewegten Beweger gekoppelt sein soll¹²⁶.

Läßt sich nun aber nach dieser Abgrenzung gegenüber der Stoa in positivem Sinne eine Einigung zwischen Peripatos und Platonismus hinsichtlich des Dynamisproblems in der Überlieferung aufzeigen? Der Erweis ist möglich, ohne daß man die schillernden Formulierungen Philons¹²⁷ in Anspruch nehmen muß.

¹²³ Es sind etwa *Polit.* 509 B und *Tim.* 41 C zu vergleichen. ἡ τῶν θεῶν δύναμις in mantischem Zusammenhang *Ps. Xenoph. Apol.* 13.

¹²⁴ Hauptstelle im Text; ferner *Conv. sept. sap.* 163 EF: anorganische und organische Dinge sind ἐξηγημένα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. Das Leitwort ἐξηγετ. – an wichtiger Stelle *Arist. De cael.* 279 a 29, aus *II. φιλοσοφίας* deutet auf das Weiterleitungsproblem. δύναμις und ἀρετὴ des platonischen Gottes (ἀρετὴ auch *II. κ.* 399 b 21): *Vit. Arist.* 6; *Non posse sec. Epic.* 1102 E; *De aud. poet.* 34 A.

¹²⁵ Die Plutarchstelle würde allein genügen, um Pohlenz' überraschendes Urteil, δύναμις θεοῦ begegne so (nämlich wie bei Philon und in *II. κ.*) weder im Judentum noch in griechischer Philosophie (GGN 1942, 483) zu widerlegen. Seine Auffassung der Dynamis im Buch von der Welt beruht z. T. auf einer Fehldeutung des Perserkönigexempels (a. O. 483/4). Daß dies besser zu einer Vielzahl von Kräften passe und auf anderem (orientalisch-jüdischem) Boden erwachsen sei, widerspricht dem Beweisziel des – völlig einheitlich konzipierten – Gleichnisses: Es soll ja veranschaulicht werden, wie die eine Kraft die mannigfaltigsten Wirkungen auslöst.

¹²⁶ So, nach Capelle, *M. Zepf, Arch. Relig. Wiss.* 25 (1927) 236f. Der wertvolle Aufsatz (*Zur hellenistischen Aion-Theologie*) leidet darunter, daß der Schrift *II. κ.* von vornherein ein «stoisiertes» Weibild unterschoben wird. Wenn Z. anläßlich der Gotteslehre des Traktats von «völliger Farblosigkeit einer rein abstrakten Spekulation» spricht, so ist dies doch wohl eine starke Verknüpfung.

¹²⁷ Über Dynamis z. B. *Migr. Abr.* 181. 220; *Leg. all.* 137. 40f.; *Conf. ling.* 72. 137; *Vit. Mos.* I 111.

Alexander von Aphrodisias zeigt, wie die wissenschaftliche Aristotelesinterpretation die *θεία δύναμις* mit dem Stufungsgedanken zu verbinden suchte. Er stellt (*Probl.* II 3) das Problem *τίς ἢ ἀπὸ τῆς κινήσεως τοῦ θείου σώματος δύναμις* und eröffnet damit einen Einblick in Schuldiskussionen, die einen der heikelsten Punkte des Systems zu klären trachten, Die *θεία δύναμις* ist an den Umbildungen der *ἀπλᾶ σώματα* beteiligt (*ἀμείνω καὶ τελεώτερα ταῦτα ποιεῖν* 48, 29 Br.). Von ihr gewinnen letztere nicht nur den reinen Bewegungsanstoß, sondern auch eine Art seelischen Ursprungs, *ψυχικὴν ἀρχήν*, und zwar nach Maßgabe des räumlichen Abstandes: *ὅν τὸ μὲν ἐπὶ πλέον κοινωνεῖ τῆς θείας δυνάμεως τῷ ἐγγυτέρω τε εἶναι τῷ θείῳ σώματι καὶ εἶναι λεπτομερές τε καὶ καθαρώτερον, τὸ δ' ἐπ' ἔλαττον διὰ τὸ ἀπόστημα τὸ πλέον κτλ.* Damit bekommen bekannte aristotelische Gliederungsgedanken einen neuen Sinn: die *θεία δύναμις* tritt geradezu in die Rolle des Eidos ein (vgl. 49, 16. 30: *ἢ ὅλη ... ὑπὸ τῆς ἀπὸ <τῆς> τῶν θείων σωμάτων δυνάμεως ... εἰδοποιεῖται καὶ σχηματίζεται*; und je nach der Nähe der himmlischen Kreisbewegung staffeln sich die Elemente als *ποιητικά* oder *παθητικά*, staffeln sich Struktur *κατὰ κρᾶσιν* oder *κατ' ἀλλοίωσιν* gegenüber *σύνθεσις/παράθεσις*. Das will von der Schrift *Über Werden und Vergehen* B 10 aus verstanden sein (vgl. *Alex.* 50, 8ff., wo die Gleichsetzung der Ekliptik mit jener in die *γένεσις* der Elemente eingehenden Dynamis das himmelsphysikalische Problem in bezeichnender Weise umgeht); aber zweifellos sind damit die orthodoxen Abgrenzungen zwischen *θεῖον* und *φύσις*, wie sie derselbe Alexander gegen die Platoniker entwickelt (*Probl.* II 19), überschritten. Der Aristoteliker zeigt damit den Punkt auf, an dem für die Schilderung der Einwirkung Gottes ins Elementarleben der Dynamisbegriff etwa noch aristotelisch tragbar sein konnte. Die Zwiespältigkeit der Lösung – der Koppelung von Stufungsgedanken und *θεία δύναμις* – liegt eben darin, daß mit der Setzung jener verschiedenen Abstände unweigerlich das streng durchdachte, rein physikalische Bewegungssystem des Aristoteles mitgesetzt ist, in das doch mit dem seelischen Moment etwas grundlegend Anderes eindringt. Hier also schlägt der *platonische* Versuch, das Bewegungsproblem zu lösen, durch. Mit *II. κ.* sind diese peripatetischen Ausgleichsversuche somit bereits in die frühe Kaiserzeit datiert¹²⁸.

IV. Das Ganze

Unsere Beurteilung der Schrift von der Welt fußt auf zwei analytischen Ergebnissen: 1. Die Frontstellung gegen die Stoa bestimmt in den kosmologischen und theologischen Hauptproblemen Zug um Zug die Haltung des Autors. 2. Das im Proömium gesteckte Ziel wird auf dem Wege einer bewußten Stufung der Ge-

¹²⁸ Eine Äußerung zur rechten Staatsordnung: *θείας γὰρ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν*. Ist das Chrysipp? Es könnte (z. B. nach Plut. *Stoic. rep.* 1035 B) so scheinen. Aber das merkwürdige Wort – die Kritiker von *II. κ.* haben es übersehen – steht im aristotelischen Idealstaatsentwurf, 1320 a 32. Das *platonische* Fundament des Aristotelismus gibt dem Kommentator und dem Anonymus *II. κ.* im Grunde recht.

danken erreicht, wobei jede Stufe erst von der folgenden, das Ganze erst vom Schlußkapitel aus seinen vollen Sinn erhält.

Wir gehen zunächst auf die zweite Feststellung ein. Das Anliegen des Verfassers *θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων* wird in drei Gängen verwirklicht, die jedesmal den ganzen Kosmos durchmessen. Der erste Durchblick, die eigentliche Kosmologie, steht im Zeichen einer schroffen Scheidung von Oben und Unten, Ewigem und Vergänglichem, eines Dualismus, der sich später in der Erkenntnis des *ἔργον*-Charakters aller Phänomene wieder aufhebt. Ein zweiter Gang, wieder von unten nach oben strebend, zeigt die verwirrend bunte Mannigfaltigkeit des Weltvordergrundes auf (Gliederung des Erd-Wasser-Körpers, Meteorologie einschließlich der seismischen und vulkanischen Erscheinungen, bis Kap. 4 fin.). Am Schluß dieses Teils wird, gegenüber der abwertenden Zusammenfassung 392 b 8 bis 13), nunmehr der bedeutsame Gedanke eingepreßt, daß auch in diesem Reich des *παθητόν* das Ewige aufscheint. Noch tiefer in den Kosmos hinein führt das 5. Kapitel, ohne jedoch das lösende Wort schon zu bringen. Die harmoniestiftende Kraft bleibt noch anonym.

Die Art der schließlichen Sinndeutung vom Theologischen her will wohl beachtet sein. Keineswegs stellt sich, was im 5. Kap. gepriesen wurde, nun als göttlich heraus. Die Gleichung, die die Stoa anbot, ist vermieden. Gott bleibt der Welt gegenüber der «Überragende»¹²⁹. Ein *αἰνιγμα τοῦ θεοῦ* ruht in allen Dingen der Welt: aufs genaueste entspricht das Plutarchwort¹³⁰ der Gottesauffassung in Π. κ.

Damit erklärt sich dies eigentümlich kreisende Denken, das immer wieder zu den wenigen thematischen Punkten zurückkehrt und doch zielbewußt ist. Es schreitet nicht von einer Etappe methodischen Vordringens zur nächsten weiter, sondern von Blickpunkt zu Blickpunkt. Dieser ungewöhnliche Protreptikos will den Leser von Anfang an in eine Gedankenbewegung hineinziehen und den Weg der Philosophie *εἰς τὸν οὐράνιον τόπον* mit ihm gemeinsam durchmessen. Der Logos muß gehen, *μέχρι περ ἂν πρὸς τὸν θεὸν ἀφίκηται* (Pl. Legg. 643 A).

Es ist nicht nur ein Weg nach oben, sondern möchte wohl – und dies kann als «vorneuplatonischer» Zug des Traktats gelten – zugleich ein Weg nach innen sein, insofern seine Entwicklung sich nicht an den Objekten, sondern in ihrer fortschreitenden Umdeutung vollzieht, im *νοῦς*, der die Verbindung zwischen Mensch und All herstellt. Von dieser Verbindung ist am Anfang und am Schluß die Rede, beidemale im Zeichen Platons. Wird dort der «Aufschwung» der Philosophie gepriesen (vorgebildet *Tim.* 90 A: *ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν*), so wird hier die Forderung an den Jünger laut, als Ergebnis solcher Kosmosphilosophie den *θεῖος νόμος* sich

¹²⁹ *ὑπεροχή* (391 b 3, 398 a 12, b 1) Leitwort für die vorneuplatonische Steigerung des Gottesbegriffs: Theiler, *Vorbereitung* 57 (zu Albin. *Is.* 165, 29). Charakteristische Übersteigerung im Schlußgebet des Poimandres (v. Pap. Berol. 9794, col. 2, 42ff.): *ἅγιος εἰ ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων*. Ausgerechnet auf Grund von Π. κ. 5 erschien das P. Wendland, GGN 1910, 330ff., als «posidonianische Mystik»!

¹³⁰ *De Is. et Os.* 382 A. Verwandt (und charakteristisch anders) Arist. *EN* 1153 b 32 «Alles hat von Natur etwas Göttliches in sich».

innerlich zu eigen zu machen. Wer jenes *διαίρεσθαι*, diese *μετοχή* vollzieht, hat im Augenblick die «Schau des Seienden»¹³¹. Damit ist der kosmosphysikalische Lehrgang, den der Verfasser ja auch bietet, überhöht, die letztliche Subjektivität dieses so sacherfüllten Buches sichtbar geworden. Es ist zunächst wie der *Timaios* im antiken Urteil (Menand. *De encom.* I 5, 39), «ein Hymnos auf das All»; dem tieferen Blick aber offenbart es, was nicht minder platonisch ist: *διὸ χρὴ ... τὸ θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται* (*Tim.* 68 E).

Was die Analyse für die geschichtliche Einordnung ergeben hat, sei nochmals kurz überblickt. Innerperipatetisch wird eine Entwicklungsstufe vorausgesetzt, auf der man heraklitisierende Gedanken einzuarbeiten unternahm. Einer relativen Chronologie dient jedoch erst eine andere Beobachtung. Wenn ein Philosoph, der im Namen des Aristoteles spricht, aus dem Meister nur das Platonische herausliest, dann ist die Absicht einer Versöhnung der Schulen offenkundig. Ausgeschieden ist dabei die Weiterentwicklung der peripatetischen Naturphilosophie zur Immanenz, von Aristoteles zu Theophrast und Straton, folgerecht auch die Theologisierung dieser Immanenz, die stoische Gotteslehre. Sie zu bekämpfen, dienen Gedanken, die aus dem mittleren Platonismus, vor allem aus Plutarch zu belegen waren; sie datieren die Schrift etwa in die Zeit um die erste Jahrhundertwende n. Chr. Bei dieser Anknüpfung sind Ideenlehre, Dämonenspekulation, untragbar für den Peripatetiker, umgangen; sehr geschickt wird die Auseinandersetzung des Platonismus mit der Stoa mit dem Vorspiel, Platons Kampf gegen die ionische Physik, in eines gesetzt. Platon und dem Platonismus gehört auch, was in *II. κ.* «pythagoreisch» klingt. Bezieht man so das Verhältnis des Buchs von der Welt zu Plutarch (und zu Maximus Tyr.) über Einzelberührungen hinaus auf eine breitere weltanschauliche Basis, dann verringert sich allerdings die Möglichkeit sicherer Quellenermittlung im einzelnen. Wir sehen den Autor in einer bestimmten, in These und Polemik gleich bewußten kosmophilosophisch-theologischen Tradition stehen; wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß sie – und nicht gerade unser Pseudepigraphon – die Übereinstimmungen mit Maximus herbeigeführt hat. Soweit sie sich der theologischen Überhöhung fügt, ist auch die peripatetisch-jungstoische Naturwissenschaft eingebaut (Kap. 4), freilich auch mit dieser Überhöhung ihrer ursprünglichen Absicht entfremdet. Ganz eigen und durch keine Quelle zu decken sind in *II. κ.* die Überlegtheit des Aufbaus und der einheitliche Wille, mit dem Versöhnung und Abgrenzung durchgeführt sind.

Mit einem bestimmten Namen wenigstens in eine dem Gesamtwillen unseres Autors verwandte Richtung deuten zu können, bleibt freilich verlockend. Ciceros berühmte Äußerung über die *vis caelestis legis* (*Leg.* I 9) ist gewiß eine echte Paral-

¹³¹ Plutarch bekennt sich mit dem Platonwort des Schlußsatzes von *II. κ.* zu einem freudig sich von Gott führen lassenden Leben (*Gegen Kolotes*, 1124 B). Die Zitatengruppe *Legg.* 716 A, *Tim.* 90 A, *Polit.* 613 A (hier, wie *Theaet.* 176 B, das *δμοιοῦσθαι θεῷ εἰς ὅσον δυνατόν*) gilt schon Areios b. Stob. II 49, 8 als Kennzeichen der Religiosität des Platonismus. Zum Aufkommen ihrer Telosformel vgl. Dörrie, *Herm.* 79 (1944) 29 ff.

lele zum Buch von der Welt, für das der Dynamisbegriff sich als unentbehrliches Gelenk herausgestellt hat¹³². Als Gewährsmann hiefür wurde von sehr kompetenter Seite Antiochos von Askalon beansprucht (Theiler a. O. 37 ff.). Das hängt von einer Gesamtbeurteilung des schwer faßbaren Mannes ab, gegen die gewichtiger Einspruch erhoben worden ist¹³³. Der platonisierende Charakter der Gottesauffassung bei Cicero wird jedenfalls von unseren Ergebnissen für *II. κ.* her bestätigt. Fällt damit nicht ein Licht auch auf das erste *Tusculanenbuch*? Hier liegt eine ganze geschlossene Themenreihe vor, die wir aus der Schrift *II. κ.* kennen (45: Philosophie, nach Theophrast, ein Ahnenerbe; 45/6: Schau des Alls abgehoben von irdischen Sehenswürdigkeiten; 68–70: Preis des Kosmos – Seele unsichtbar – Gott in seinen Werken zu schauen). Akademisch-früharistotelisches Gedankengut hat hier eindringende neuere Interpretation mit wachsender Deutlichkeit erkennen lassen¹³⁴, während anderseits der Poseidonioshypothese jeder Boden entzogen wurde¹³⁵.

Für das Buch von der Welt wird das gleiche gelten müssen. Der Autor will noch Peripatetiker sein und bringt das mit der Namensunterschiebung in der verschiedensten und anspruchsvollsten Form zum Ausdruck. Aber seine Schrift gehört vor allem in die Geschichte des Platonismus.

Korrektur-Notiz

Ungewöhnliche Schwierigkeiten der Bücherbeschaffung ließen den Verfasser erst nach Beginn der Drucklegung dieser Studie in ein neues Hauptwerk zur griechischen Kosmophilosophie Einblick nehmen (Le R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le dieu cosmique*. Paris 1949. Hier pp. 460–518 ausführliche Analyse und Übersetzung der Hauptpartien). Die bequeme Formel 'Poseidonios' als Schlüssel zu *II. κ.* ist auch hier verschmäh't. Im übrigen aber bleibt es bei dem konventionellen Bild: eklektischer Dogmatismus eines Popularphilosophen, der seine vorwiegend stoische Vorlage mit blühender Rhetorik aufschwemmt. Was darüber hinausgeht – zumal die Steigerung des (monotheistischen) Gottesbegriffs –, wird mit dem «Hermetismus» der Kaiserzeit in Verbindung gebracht. Dabei bleibt aber Plutarch – bei dem wir den Zugang zum Gehalt des Traktats zu finden glauben – außer Betracht (ähnlich Max. Tyr.); auf den fundamentalen Dynamisbegriff fällt kein Licht. – Im einzelnen vermittelt die profunde Gelehrsamkeit des Autors manche interessante Aufschlüsse (so z. B. Appendix III über *θεολογία*).

¹³² *quae vis non modo senior est quam aetas populorum et civitatum, sed aequalis illius caelum atque terram tuentis atque regentis dei*. Hier liegt also die Unterstellung der Kraft unter Gott, dessen Distanz von seinem Werk sowie die aus Platons *Gesetzen* erneuerte Verknüpfung von Kosmos und Rechtssphäre vor, die in *II. κ.* als Themen dienen. Vgl. (mit Theiler, *Vorbereitung* 48) Sen. *Ep.* 58, 28 – Paraphrase bekannter *Timaïos*-Gedanken (41 B); dazu *Ep.* 41,5.

¹³³ Pohlenz, *Stoa* II 126. 131; vgl. GGN 1942, 437f.

¹³⁴ Vgl. die oben A. 91 genannte Studie von Barigazzi.

¹³⁵ Vgl. R. M. Jones, *Class. Phil.* 18 (1923) 202ff. Das Verdienst seiner überzeugenden Kritik besteht vor allem auch darin, daß dem nicht quellenmäßig faßbaren Gemeingut sein Recht wird.

Zur Frühgeschichte Roms

Von Ernst Meyer, Zürich¹

Im Jahre 1946 hat Hanell in einem aufsehenerregenden Buch² den Versuch gemacht, die geltenden Auffassungen über die römische Frühgeschichte und insbesondere den Sturz des Königtums und den Beginn der Republik um 507 v. Chr. als irrig und auf erst nachträglicher Modifikation der Konsulliste beruhend nachzuweisen. Die Wichtigkeit der Sache verlangt es, sich mit dieser sorgfältig und umsichtig begründeten These auseinanderzusetzen und sie entweder als unrichtig oder nicht zwingend nachzuweisen oder, wenn sie richtig ist, daraus die entsprechenden Folgerungen zu ziehen und unser Geschichtsbild von der Frühgeschichte Roms umzuformen. Da diese kritische Auseinandersetzung mit diesem neuen Bild des frühen Rom, das Hanell zu zeichnen unternimmt, meines Erachtens noch nicht befriedigend erfolgt ist, sei hier einiges dazu gesagt, was mir ausschlaggebend scheint.

Hanell geht von zwei Ausgangspunkten aus. Das ist einmal das unbestreitbare Faktum, daß im Jahre 367 v. Chr. eine einschneidende Neuordnung der römischen Verfassung stattgefunden hat, die für den gesamten weiteren Verlauf der römischen Geschichte entscheidend geblieben ist. Mit der Zulassung der Plebejer zum Konsulat entsteht die neue politisch-soziale Führerschicht der Nobilität, die seitdem die römische Geschichte bis zur Kaiserzeit beherrscht. Hanell befestigt und sichert noch einmal die Erkenntnis, daß das entscheidende Kriterium und Charakteristikum der Zugehörigkeit zur Nobilität die Bekleidung des Konsulats war. Er sichert auch die Erkenntnis, daß der feste Begriff der Nobilität bereits am Ende des 4. Jahrh. v. Chr. vorhanden war. Diese staatsführende Schicht, der auch die Mitglieder der hohen Priesterkollegien als die besonderen Wahrer der alten Tradition angehörten, hat fraglos auch die römische Auffassung vom Ablauf der Geschichte des römischen Volkes maßgebend bestimmt und natürlich dann in ihrem Geiste und ihren Vorstellungen. Eine eigentliche Geschichtsschreibung beginnt in Rom ja erst im späten 3. Jahrh. v. Chr., wiederum getragen von Angehörigen dieser selben Nobilität. Damals stand aber das traditionelle Bild, das die Römer sich von ihrer Geschichte gemacht haben, in allen wesentlichen Zügen bereits fest, das eben in diesen Kreisen geformt worden sein muß. Für die ältere Zeit waren aber die gesicherten Anhaltspunkte sehr spärlich, vor allem die Konsulliste, vereinzelte Urkunden und urkundlich gesicherte Daten und die Familientradition der großen Nobilitätsfamilien.

¹ Aus der Festschrift für Max Pohlenz, zum 80. Geburtstag am 30. Juli 1952.

² Krister Hanell, *Das römische eponyme Amt*. Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom, series altera II. C. W. K. Gleerup, Lund 1946.

Der zweite Ausgangspunkt ist die Untersuchung des Wesens dieser römischen Konsulliste als des Grundgerüsts der römischen Geschichte. Es ist ein Verdienst des Buches, die römische Konsulliste einzuordnen in die verwandten Erscheinungen der sonstigen Eponymenlisten der alten Welt, sowohl die griechischen Eponymenlisten wie die altorientalischen, nämlich die assyrische limmu-Liste. Hanell erkennt an, daß alle erhaltenen literarischen Konsullisten, zu denen auch die Fasti Capitolini trotz ihrer Aufzeichnung auf Stein gehören, in allem Wesentlichen mit nicht ins Gewicht fallenden Abweichungen miteinander übereinstimmen, daß ihnen also eine gemeinsame, einheitliche Liste zugrunde liegt. Hanell betont dann scharf, daß auch die römische Konsulliste primär eine Eponymenliste sei, das heißt eine Liste der Jahrnamen, also ein kalendarisches Hilfsmittel und daher engstens mit dem Kalender verbunden. Sie sei erst indirekt eine Liste der Oberbeamten, dadurch, daß die Jahre eben nach diesen Oberbeamten benannt wurden. Eine solche Eponymenliste setzt das Bestehen eines geordneten Kalenders, einer geordneten Staatsverwaltung und den Gebrauch der Schrift voraus, ist aber auch andererseits für das allgemeine Leben in geordneten Verhältnissen unentbehrlich, da es eine Zählung der Jahre oder eine andere Methode der Datierung nicht gab. Eponymenlisten erscheinen daher auch in Griechenland schon sehr früh, erheblich früher als irgendwelche anderen Dokumente staatlichen Lebens oder sonstige größere Aufzeichnungen, vor allem auch Jahrhunderte vor dem Entstehen einer historischen Literatur. Auch für Rom ist es sicher, daß diese Eponymenliste in ihrem Grundstock, von den ebenso sicheren Interpolationen und Manipulationen daran abgesehen, die aber nicht sehr bedeutend sind, bis in die Jahre um 507 v. Chr. herum zurückgeht und feststeht. Hanell hat sicher recht mit seiner Annahme, daß Cn. Flavius im Jahre 304 v. Chr. seine Angabe (Plin. *N. h.* XXXIII 19), der kapitolinische Tempel, dessen Einweihung durch denselben M. Horatius, der die Konsulliste eröffnet, feststand, sei 204 Jahre vor diesem Jahre, also im Jahr 508/7 v. Chr. geweiht, durch Abzählen an der Konsulliste gewonnen hat, nicht durch Abzählen an den «Jahrnägeln» des Tempels, wie z. B. Beloch annahm, da diese Sitte der jährlichen Nageleinschlagung damals wohl längst außer Übung gekommen war. Damit haben wir aber ein sicheres Zeugnis, daß die römische Konsulliste schon lange vor Beginn der römischen Geschichtsschreibung in ihrer traditionellen Form feststand.

Weshalb beginnt nun aber die römische Konsulliste in oder ungefähr in diesem Jahre 507 v. Chr.? Das ist die Kernfrage des Buches von Hanell. Die Antwort der römischen Geschichtsschreibung und die daher fast einstimmige Antwort der modernen Geschichtsschreibung heißt bekanntlich, weil damals die Könige vertrieben wurden und die Republik begann. Das ist aber, wie Hanell scharf betont, ein nicht zwingender Schluß. Primär beginnt die Liste nur deshalb mit diesem Jahr, weil man damals begonnen hat, die Jahre nach einem Eponymen zu benennen oder zu allermindest diese Eponymen regelmäßig aufzuzeichnen. Daß diese Neuerung in einer Verfassungsreform oder sonst einem politischen Umschwung

ihren Grund hat, ist nicht notwendig. Hanell sieht gestützt auf einen älteren Aufsatz von Nilsson den Grund dafür in einer Kalenderreform. Es sei die Übernahme des griechischen lunisolaren Kalenders anstatt des alten italischen Jahreszeitenkalenders, womit als weiterer Bestandteil des Kalenders auch die griechische Sitte der Jahresbezeichnung nach Eponymen übernommen worden sei. Diese Kalenderreform gehöre zusammen mit der Gründung des kapitolinischen Tempels, da einmal der Name des M. Horatius sowohl als ersten Eponymen der römischen Konsulliste wie als Weihenden des Tempels unverrückbar feststand und der Kalender in der starken Berücksichtigung von Juppiter und Juno mit dem kapitolinischen Kult engstens zusammengehöre. Diese Übernahme eines Kalenders griechischer Form gehöre in den reichen Strom griechischen Kultureinflusses, der im 6. und frühen 5. Jahrh. v. Chr. in Rom so vielfach greifbar ist.

Die römische Eponymenliste unterscheidet sich von den griechischen vor allem durch die Zweistelligkeit des Eponymats und durch den mehrfachen Wechsel der eponymen Beamten, nach der traditionellen Liste zuerst Konsuln, dann Decemviren, dann wechselnd teils Konsuln, teils Konsulartribunen wechselnder Zahl, erst ab 366 v. Chr. regelmäßig zwei Konsuln. Das ist nach Hanell eine sehr unwahrscheinliche Entwicklung. Er nimmt daher an, daß die zwei Konsuln vor dem Decemvirat eine Fiktion seien auf Grund der Verhältnisse der historischen Zeit. Die Nobilität habe bei der außerordentlichen Bedeutung, die das Konsulat als standesbildendes Element besaß, dieses Konsulat auch in die Frühzeit projiziert und die ältere römische Geschichte ganz als die Geschichte dieses für sie selber so entscheidend wichtigen Amtes geformt. Bei der großen Bedeutung, die das Oberamt im römischen Denken hat, ist die Eponymenliste im römischen Sinne schnell nicht nur Kalenderbestandteil, sondern auch «Ruhmeshalle der Nobilität» geworden. Auf Grund einiger Zeugnisse nimmt Hanell an, daß es vor dem Decemvirat nur einen einzigen Oberbeamten mit dem Titel *practor maximus* gegeben habe, alle zweiten Namen der Liste seien später interpoliert. Andere Angaben in der antiken Literatur veranlassen Hanell dann weiter, das Königtum mit der Einsetzung dieser eponymen Beamten nicht enden zu lassen. Es habe trotz der Übertragung der Heerführung und auch Rechtsprechung auf diese Prätores noch bis in die Mitte des 5. Jahrh. weiterbestanden. Erst die große, mit der Einführung der Hoplitenphalanx zusammenhängende Verfassungsreform um die Mitte des 5. Jahrh., die sich in der neuen Centurienverfassung und der Zwölftafelgesetzgebung ausdrückt, sei das wirkliche Ende des römischen Königtums gewesen. Im Dictator lebe darüber hinaus das alte Königtum mit allen Insignien und alleinigen Vorrechten in besonderen Ausnahmefällen weiter. Der Titel *praetor maximus* soll sich daraus erklären, daß auch die Militärtribunen als militärische Führer den Titel *praetores (minores)* getragen hätten. Der Konsultitel sei mit dem eponymen Militärtribunat entstanden, als an Stelle des *einen* Prätors, des *praesul* in der archaischen Zeremonie des Saliertanzes, der das altrömische Heer in kultischer Form darstelle, mehrere gleichrangige Oberführer, *consules*,

getreten seien. Soweit in möglichster Kürze die Hauptgedanken des Buches von Hanell.

Wie stellen wir uns zu diesen Ergebnissen? Müssen wir in der römischen Geschichte der Frühzeit ganz umlernen? Persönlich bin ich nicht überzeugt. Der Gedanke der ursprünglichen Einstelligkeit des römischen Oberamts ist eine Wiederaufnahme der schon oft vertretenen «Diktatorenverfassung» als erster Stufe nach dem Königtum (eine Liste der Anhänger dieser Theorie habe ich in meinem Buch *Römischer Staat und Staatsgedanke* S. 427, Anm. 8, gegeben), wenn auch in anderer Form. Auch daß die Prätores als Heereskommandanten schon in die Königszeit zurückgehen, steht etwa bei de Sanctis³ und Leifer⁴, und eine Ausdehnung der Königszeit bis zum Decemvirat ist in Pais' *Storia critica di Roma*⁵ erwogen, welch letztere Werke Hanell allerdings nicht zitiert und wohl nicht benutzt hat. Um von mancherlei Bemerkungen zu Einzelheiten abzusehen und mich nur auf das Wesentliche zu beschränken, sei folgendes bemerkt.

Den Zusammenhang zwischen Kalenderreform und kapitolinischem Kult vermag ich nicht anzuerkennen. Wohl ist es richtig, daß Jupiter und Juno im Kalender eine wichtige Rolle spielen, – immerhin hat Jupiter im Gegensatz zu Juno darin keinen Monatsnamen erhalten, – aber Minerva fehlt im Kalender ganz. Es ist also nicht die kapitolinische Dreiheit, an die der Kalender anknüpft, sondern er ist älter, wie besonders Altheim⁶ ausgeführt hat. Zudem ist der Dedikations-tag des Jupitertempels der 13. September (Iden), der anscheinend auch einmal Antrittstag der Oberbeamten und jedenfalls der Tag der Einschlagung des Jahrnagels, die Hanell richtig als Sühneritus deutet, war. Es ist aber ausgeschlossen, daß eine Kalenderreform sich an ein Ereignis anschließen soll, das am 13. Tage eines «siebenten» (oder neunten) Monats eben dieses Kalenders stattfand. Kalenderreform und kapitolinischer Kult gehören nicht zusammen, der römische Kalender ist älter. Damit entfällt aber auch der Zusammenhang, den Hanell zwischen dieser Kalenderreform und der Gleichzeitigkeit von Tempelweihe und Beginn der Eponymenliste sieht; der Beginn der Eponymenliste hat einen anderen Grund. Zudem ist dieser römische Kalender ja gar kein griechischer Lunisolarkalender mehr. Er hat ein stets gleichbleibendes Jahr und seine «Monate» haben keinen Zusammenhang mit dem Mondlauf mehr. Es hat also eine so starke Umformung des Kalenders stattgefunden, daß vom Wesen des griechischen Lunisolarkalenders nichts mehr übrig blieb. Auf eine andere Schwierigkeit seiner Auffassung ist Hanell nicht eingegangen. Eine echte Eponymenliste setzt, um wirklich brauchbar zu sein, voraus, daß Kalenderjahr und Amtsjahr des Eponymen sich decken, was in Rom mit den ursprünglich stark wechselnden Amtsjahren von oft verschiedener

³ *Storia dei Romani* I 404.

⁴ *Studien zum antiken Ämterwesen* (Klio Beiheft 23) 93f.

⁵ I 601f.; II 89ff.

⁶ *Römische Religionsgeschichte* I (Sammlung Goeschens Nr. 1035) 26ff. 56ff.; *Epochen der römischen Geschichte* I 58ff. 70f. 111ff. *Römische Geschichte* I (1948; Sammlung Goeschens Nr. 19) 33.

Länge nicht der Fall ist. Der Zusammenhang zwischen Eponymat und Kalender ist in Rom also nicht so eng, wie er bei Hanells Auffassung sein sollte. Die Konsulliste gibt eben doch in erster Linie die Abfolge der staatsleitenden Oberbeamten, was den Römern, bei der außerordentlichen Bedeutung, die die Magistratur im römischen Staatsrecht hat, wichtiger ist als der so dilettantisch behandelte Kalender. Damit kommen wir doch wieder darauf, daß nicht eine Kalenderreform der Grund für den Beginn der Eponymenliste ist, sondern ein politisches Ereignis, der Übergang der Staatsleitung an jährlich wechselnde Oberbeamte, also der Beginn der Republik. Auch daran darf ich erinnern, was Hanell ebenfalls übergeht, daß nach Dion. Hal. VII 5 im Jahre 505 v. Chr. eine Gesandtschaft von Aricia nach Kyme kam, um Hilfe gegen den Angriff des Sohnes des Porsenna zu erbitten, der vorher mit den Römern Frieden geschlossen hatte. Diese Nachricht stammt offenbar aus kymäischer Quelle und setzt den Sturz des Königtums in Rom voraus, der dadurch unabhängig von der römischen Überlieferung, aber übereinstimmend mit dem Beginn der Konsulliste auf kurz vor 505 v. Chr. datiert ist. Das Königtum, das sich Hanell vorstellt, bleibt auch sehr schattenhaft. Wenn der König Heerführung und Rechtsprechung an die Prätores abgetreten hat, wenn nicht einmal er, sondern der Prätor Verträge mit fremden Staaten schließt, wenn das Pontifikalkollegium den König auch in kultischen Dingen bereits größtenteils verdrängt hat, dann bleibt kaum noch etwas für ihn übrig. Meiner Meinung nach ist es also Hanell nicht gelungen, die bisherige Auffassung vom Sturz des römischen Königtums um etwa 507 v. Chr. ernsthaft zu erschüttern: seine Gegenargumente sind dafür zu schwach.

Nun ist immerhin das Problem, ob im Anfang zwei oder nur ein Oberbeamter an der Spitze der Republik stand, von dieser chronologischen Frage unabhängig und für sich zu behandeln. Daß der ältere Titel dieser Oberbeamten *praetor* und nicht *consul* war, ist natürlich richtig und ja auch allgemein anerkannt. Die Argumente, die Hanell dafür anführt, daß es vor dem Decemvirat nur einen Oberbeamten mit dem Titel *praetor maximus* gegeben habe, scheinen mir aber nicht stichhaltig. Die Datierung des *foedus Cassianum* ins Jahr 493 v. Chr. ist ja sehr umstritten aus mancherlei Gründen. Die historisch bekannten Cassii sind plebejisch, so daß die angeblichen Konsulate des Sp. Cassius in den Jahren 502, 493 und 486 v. Chr. fast sicher als interpoliert zu betrachten sind; weitere Cassii erscheinen erst wieder ab 171 v. Chr. in den Fasten mit der Familie der Cassii Longini, und selbst, wenn man diese Datierung anerkennen wollte, leistet sie in diesem Zusammenhang nicht, was sie soll. Bei der genau gleichen Amtsvollmacht, über die die römischen Konsuln verfügen, könnte ein Vertrag sehr wohl nur von einem abgeschlossen sein. Selbst dann würde die Nennung von nur einem Oberbeamten noch nicht beweisen, daß es nur einen gab. Hanells Hauptgrund ist auch die *lex vetusta* über die Nageleinschlagung am kapitolinischen Tempel, die der *praetor maximus* je am 13. September vornehmen sollte (Liv. VII 3, 5). Aber die bei Livius stehende Formulierung, *qui praetor maximus sit*, wäre

trotz Hanell sehr auffallend, wenn es in jedem Jahr nur einen *praetor maximus* gab. Das kann meines Erachtens nur heißen, wie man immer interpretiert hat, wer an diesem 13. September der ranghöchste unter den Prätores ist. Auch die Erklärung für diesen Titel *praetor maximus*, die Hanell geben muß, daß nämlich auch die Militärtribunen als *praetores* bezeichnet worden seien, ist sehr bedenklich. Die Griechen haben jedenfalls bei ihrer Übersetzung der römischen Titel unterschieden zwischen *στρατηγοί* (*praetores*) und *χιλίαρχοι* (*tribuni*). Dabei geht zumindest letztere Übersetzung mindestens ins 5. Jahrh. v. Chr. zurück, da die *tribuni* in dieser Übersetzung noch als Regimentskommandeure erscheinen, was sie seit der Reform von 367 v. Chr. nicht mehr sind. Daß *στρατηγός ἕπατος* wörtliche Übersetzung von *praetor maximus* sein soll, stimmt an sich schon nicht ganz, da *maximus* nicht *ἕπατος* ist, und wird dadurch weiter unwahrscheinlich, daß die Griechen die römischen Amtstitel allgemein nicht wörtlich übersetzt, sondern sinngemäß wiedergegeben haben. Auch in der späteren Entwicklung des Militärtribunats, das ja die alte Dreizahl (verdoppelt) immer beibehalten hat, weist nichts darauf hin, daß einer von ihnen früher einmal Staatspräsident gewesen sein könnte.

Die Hanellsche These setzt voraus, daß in der Konsulliste vor dem Decemvirat mindestens jeder zweite Name interpoliert sein muß. Die Liste selber gibt zu der Annahme einer so weit gehenden späteren Ergänzung keinerlei Veranlassung. Die bekannten Familien der historischen Zeiten erscheinen ganz in der Minderzahl, und bei den sonst bekannten Gentilnamen sind die Cognomina überwiegend anders als in der historisch bekannten Zeit. Auch ein so radikaler Kritiker wie Beloch hat daher anerkannt, daß die Konsulliste im ganzen einen zuverlässigen und authentischen Eindruck mache bis zu ihrem Anfang hinauf und die Interpolationen und späteren Änderungen daran nicht bedeutend seien. Bei der These Hanells, daß die Liste ursprünglich nur einstellig gewesen und erst nachträglich auf Zweistelligkeit ergänzt worden sei, dürfte es zudem eigentlich nicht vorkommen, daß in einem und demselben Jahr zwei Namen miteinander erscheinen aus Familien, die nach 367 in den Fasten nicht mehr vorkommen oder sogar sonst überhaupt unbekannt sind. Aber abgesehen vom Kollegium des Jahres 300/454, das als Ganzes interpoliert scheint, zähle ich in der Zeit vor dem Decemvirat nicht weniger als 9 solcher Jahre (506; 501; 499; 498; 494; 477; 469; 455 und 452 v. Chr.) auf im ganzen 57. Also meine ich, daß auch die *bina et annua imperia* seit dem Beginn der Republik sicher genug bezeugt und nicht erst nachträgliche Konstruktion sind. Auch diesen Teil der Thesen Hanells vermag ich nicht anzuerkennen.

Lat. esse und adesse als Bewegungsverba¹

Von Hans Siegert, Ingolstadt

I

Die Fälle, in denen lat. *esse*, von Natur aus ein Verbum der Ortsruhe («statisches» Verb), als Bewegungsverbum («dynamisches» Verb) auftritt, sind wiederholt behandelt worden. Aus der Fülle der Literatur sei verwiesen auf Dräger, *Hist. Synt. d. lat. Spr.* I² (1878) 660f.; Kühnast, *Die Hauptpunkte d. Liv. Synt.*² (1872) 188ff.; J. B. Hofmann, *Lat. Umgangsspr.*³ (1951) 166 und *Lat. Grammatik*⁵ (1928) 538; Ernout-Meillet, *Dict. étym. de la langue lat.*³ (1951) s. v. *sum*. Auch Drakenborch zu Liv. 2, 14, 4 und besonders Kritz zu Sall. *Iug.* 112, 3 (Ausgabe 1834) bieten noch heute beachtenswerte Bemerkungen. Die wohl grundlegende Abhandlung zu unserer Fragestellung verdanken wir E. Löfstedt, *Komm. z. Per. Aeth.* (1911) 171ff., die durch Svennung, *Untersuchungen zu Palladius u. zur lat. Volksspr.* (1935) 382 ff. ergänzt wird.

Die ältesten Belege für «dynamisches» *esse* stellt die Redewendung *alicui in mentem esse* «einem in den Sinn kommen, einfallen»; vgl. Plaut. *Amph.* 180 *numero mihi in mentem fuit* (bestätigt von Gellius 1, 7, 17); das Präsens *in mentem est* meist in Fragesätzen: *Amph.* 710, *Bacch.* 161, Ter. *Ad.* 528, *Haut.* 986, dazu die allgemein anerkannte Konjekturendruck Plaut. *Amph.* 666 (*in mentem venit* codd.). – Aus wesentlich jüngerer Zeit stammen Ausdrücke wie *in alicuius potestatem esse* u. ä. «in jemandes Gewalt (geraten) sein»: Cic. *Manil.* 33 *cum vestros portus ... in praedonum fuisse potestatem sciatis* (*potestate* codd., doch ist der Akkusativ durch Gellius 1, 7, 16 gesichert; zur Stelle s. a. Reis [Leipzig 1927], Weissenborn-Müller zu Liv. 2, 14, 4 [8. Aufl. S. 166], beide mit zahlreichen, doch kritisch zu sichtenden Parallelbelegen!). Dazu etwa noch Cic. *Quinct.* 22 *res esse in vadimonium coepit* (*vadimonio*: b², cf. ed. Mirmont-Humbert 1934); Liv. 23, 12, 15 *in defectionem totam Italiam esse*: so P u. a., cf. ed. Walters-Conway zur Stelle. Hier entscheiden sich die Herausgeber für den Ablativ; da drei Ausgangsm aufeinander folgen, mag sich das erste als Schreib-Antizipation erklären und zu tilgen sein. Im übrigen scheint mir aber die Skepsis gegen derartige Akkusative übertrieben zu werden. Zeigt doch Cic. *Manil.* 33 zur Genüge, wie ein indirekt gut bezeugter Akkusativ von späteren Abschreibern als anstößig empfunden und

¹ Herr Generalredaktor Dr. H. Haffter hat mir das Zettelmateriale und die Bibliothek des Thesaurus linguae Latinae zugänglich gemacht. Für dieses freundliche Entgegenkommen und für sonstige, jederzeit gern gewährte Auskünfte sei ihm und den übrigen Mitarbeitern am Thes. ergebenst gedankt. Für einige Literaturhinweise bin ich Herrn Prof. Dr. Debrunner verpflichtet. Auf neuphilologischem Gebiet hat mich dankenswerterweise Herr Oberstudienrat A. Zink beraten.

durch den «regelmäßigen» Ablativ ersetzt worden ist². Warum sollte nicht auch in anderen ähnlich gelagerten Fällen der Akkusativ als *lectio difficilior* den Vorzug verdienen? – Sonstiges: Cic. *Fam.* 8, 8, 8 *qui praetores fuerunt neque in provinciam cum imperio fuerunt*; Att. 15, 4, 2 *ut certior fieret, quo die in Tusculanum essem futurus (venturus: Z)*; 10, 16, 1 *cum ad me bene mane Dionysius fuit*; Petron. 42, 2 *fui enim hodie in funus* «ich war zu einem Begräbnis» (Friedländer); CIL XI 3614, 13 *in curiam fuerunt*; Itala Tob. 5, 8 (Vat ed. Blanch. p. CCCLIV, 1.9) *et in mediam fui saepius*; Per. Aeth. 7, 1 *qua primitus ad Aegyptum fueram*; 9, 6 *quando Alexandriam vel ad Thebaidem fueram*; 20, 2 *statim fui ad ecclesiam*; 23, 1 *fui ad episcopum*³.

So gut wie unbeachtet blieb bis jetzt die Tatsache, daß auch das Kompositum *adesse* eine stattliche Anzahl einwandfreier Beispiele aufweist, die in obigen Zusammenhang gehören. Sehen wir einstweilen von dem weiter unten behandelten Futur und Imperativ ab, so finden wir folgende Stellen für *adesse* mit Richtungsangabe «wohin»⁴: Cic. *Cluent.* 197 *illi ... homines honestissimos ... omnes huc frequentes adesse et hunc praesentes laudare voluerunt* «daß all die angesehenen Männer sich recht zahlreich hier einfinden sollten»; Val. Fl. 5, 378 *si dea, si magni decus huc ades, inquit, Olympi* «wenn du als Göttin, als Zierde des hohen Olymps hieher gekommen bist» (Thes. II 917, 51 versehentlich unter der imperativischen Formel *huc ades* angeführt); Lact. *Av. phoen.* 16 *non huc exsanguis morbi, non aegra senectus nec mors ... adest*; Carm. de aegr. Perd. 197: *et Pudor huc aderat proprio comitante vigore*; Val. Fl. 4, 747 *illuc ... tunc aderam*; Ov. *Met.* 2, 513 *quaeritis, aetheriis quare regina deorum sedibus huc adsim* (hic *M* et multi *q*). – Ein lehrreicher Beleg ist im Thesaurusartikel unerwähnt geblieben: Ulp. *Dig.* 4, 8, 21, 10f. *Si arbiter iussit puta in provincia adesse litigatores ... impune igitur ei non parebitur, si alio loci adesse iusserit ... quid tamen si in eo loco, qui sit circa urbem, adesse iusserit? ... et litigatores facile eo loci venire possint. Sed si in aliquem locum inhonestum adesse iusserit, puta in popina(m) vel in lupanarium, ut Vivianus ait, sine dubio ei non parebitur.* Hier haben wir nebeneinander ablativische Konstruktionen, ein singuläres *adesse alio loci* (in *venire eo loci* ein eindeutiges Synonym dazu!) sowie eine schöne Parallele zu dem häufig zitierten Cic. *Phil.* 5, 19 *adesse in senatum iussit*. – Letztere Fügung erscheint noch Tac. *Ann.* 4, 25 *concentu tubarum ac truci clamore aderant semisomnos in barbaros* «sie rückten vor»; in freundlichem Sinne bei Ennod. *Op.* 5 p. 398, 9 *H supplicari ut adesset* (sc. deus)

² Mit unzulänglicher Argumentation versucht M. Lenchantin de Gubernatis, Riv. fil. 44 (1916) 398ff. zu beweisen, daß irgendein Frontonianer das *in potestatem fuisse* erfunden habe, um der Syntax Ciceros einen Archaismus zu schenken.

³ Neues Material aus dem Mittelalter bei W. G. Most, *The Syntax of the Vitae Sanctorum Hiberniae*, Washington 1946, Index s. v. *sum*.

⁴ Kritisch nicht genügend gesicherte Stellen sowie solche mit nachfolgendem *ad* (weil Präposition der Ortsruhe und Ortsrichtung häufig nicht eindeutig!) bleiben im folgenden bei *adesse* unberücksichtigt, ebenso die «woher»-Belege; letztere sind im Thes. II 917, 71ff. geordnet. – Verg. *Aen.* 2, 701 *iam iam nulla mora est, sequor et qua ducitis adsum* ist im Thes. II 917, 65f. wohl unrichtig zwischen einem Zitat mit *in c. acc.* und transitivem *adesse* aufgeführt; vgl. zur Stelle Conington-Nettleship II⁴ (1884) 164.

in me beneficiis suis nec averteret se ab eo quem ... «daß sich Gott mit seinen Gnadengaben mir zuwenden möge» (*se avertere* als Oppositum zu *adesse*)⁵.

Natürlich beschränkt sich die «Dynamisierung» nicht nur auf *esse* und *adesse*, sondern sie tritt bei zahlreichen Verben auf, so besonders häufig bei *habere*, das mit *esse* den Charakter eines «Allerweltsverbs»⁶ gemeinsam hat: Sall. *Jug.* 112, 3 *cum talem virum in potestatem habuisset* «wenn er erst einen solchen Mann in seine Gewalt gebracht habe»; 111, 1 *non in gratiam habituros* «nicht zu Gunst und Dank aufnehmen» (vgl. Kritz und Jacobs-Wirz, 8. Aufl. 1881, zu den beiden Stellen). Weitere Beispiele sind im Thes. VI 2421, 5 und 2446, 9 zu finden. – Nicht anerkannt werden von den Herausgebern folgende, jeweils fast einstimmig überlieferte Akkusative: Liv. 22, 25, 6 *M. Minucium ... prope in custodiam habitum*; ähnlich Tac. *Hist.* 1, 87 *in custodiam habitos*; dazu Liv. 34, 27, 7 *quosdam se in custodiam habiturum*. – Weitere Beispiele (mit ganz verschiedenen Verben): Cato 52, 1 *in arborem relinquo* (vgl. zu Cato ferner Svennung, *Eranos* 32 [1934] 19). Plaut. *Men.* 51 *si quis quid vestrum Epidamnum curari sibi velit* «wenn einer nach Epidamnus was zu besorgen hat» (Löfstedt a. a. O. 173, Svennung *Pall.* 386); ähnlich Petron. 30, 3 *noster foras cenat* «er geht hinaus, um zu speisen», während 10, 2 ein Gebildeter⁷ sagt *ut foris cenares* (Löfstedt 174). – Plaut. *Epid.* 191 *in amorem haerere*; Cas. 242 *ubi in lustra iacuisti?* – Liv. 8, 20, 7 *Vitruvium in carcerem asservari iussit* (so die meisten Handschriften). Tac. *Germ.* 46 *quod ego ut incomptum in medium relinquam* (cf. Gell. 6, 14, 9 und 17, 2, 11).

Es ist hier nicht der Ort, die dynamische Verwendung statischer Verba außerhalb des Lateinischen in weiterem Umfang zu verfolgen⁸, wir wollen vielmehr die Untersuchung auf die Verba des Seins begrenzen. Beginnen wir mit dem Griechischen. Dort ist für *παρεῖναι* und *παράγινεσθαι* sowie für das dem *adesse* semasiologisch am nächsten stehende *ἵκειν* der Gebrauch mit *εἰς* so regelmäßig, daß sich eine Anführung von Beispielen erübrigt. Doch verdienen die Belege für dynamisches *εἶναι* schon deshalb der Erwähnung, weil sie trotz ihrer eindeutigen Überlieferung von der Kritik meistens beanstandet werden: Her. 1, 21 *ὁ μὲν δὴ ἀπόστολος ἐς τὴν Μίλητον ἦν* [*ἦν* Valckenaer, übernommen von Hude³, Oxford 1927; *ἦν* Legrand, Paris 1932). Schon J. C. F. Baehr behält *ἦν* bei mit

⁵ Die gleiche Konstr. zur Angabe des Zweckes Flor. *Epit.* 2, 7, 8 *aderat sponte in auxilium Attalus*.

⁶ Zum Begriff vgl. J. B. Hofmann, *Umgangsspr.* 165f. – Auch in der deutschen Umgangssprache werden solche Allerweltsverba gerne dynamisch verwendet: «Wo *machen* (= gehen) wir heut hin»; wo *tust* (= legst) du den Schlüssel hin? S. u. Anm. 10.

⁷ Daß die besprochenen Erscheinungen hauptsächlich in der von der strengen Logik weniger beherrschten Umgangssprache auftreten, bedarf keines weiteren Hinweises. Insofern bildet die vorliegende Arbeit einen bescheidenen Beitrag zur «vergleichenden Syntax der Umgangssprache» (Havers, *Handbuch* 222).

⁸ Gr. Beispiele, die mir zufällig untergekommen sind: Hom. 275 *ἐφάνη λῖς ἠνυγένειος εἰς ὁδόν*, Eur. *I. T.* 620 *εἰς ἀνάγκην κείμεθα* «wir sind in d. Notwendigkeit versetzt», Her. 6, 100 *ἐκλιπεῖν τὴν πόλιν ἐς τὰ ἄκρα τῆς Εὐβοίης*; 8, 50, *ἐκλειοιπότων ἐς Πελοπόννησον*, Thuc. 2, 15, 2, *Θησεὺς κατέλυσε τῶν ἄλλων πόλεων τὰ τε βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχάς ἐς τὴν νῦν πόλιν*, Xen. *An.* 1, 2, 24, *τὴν πόλιν ἐξέλιπον οἱ ἐνοικοῦντες ἐς χωρίον ὄχυρόν ἐπὶ τὰ ὄρη*, cf. 2, 2, 16; Hell. 4, 2, 23 *κατασκηροῦν εἰς κόμας*. – Bei Soph. *Aiax* 80 *ἐμοὶ μὲν ἀρκεῖ τοῦτον ἐν δόμοις μένειν* gibt es auch die Lesart *ἐς δόμους*.

einer Begründung, die an Löffstedts Formulierung unten S. 186 erinnert: «cum omnino ... verba, quae *esse*, *adesse* significant, interdum cum praepositione *εἰς* copulenter ita, ut duo simul una formula indicentur: et *venire in locum* et *esse in loco*. Baehr stützt sich u. a. auf Her. 5, 38 δεύτερα αὐτὸς εἰς Λακεδαίμονα τριήρει ἀπόστολος ἐγίνετο. Freilich ist diese Parallele nicht ganz durchschlagend, da γίνεσθαι von Natur aus dynamisch ist⁹; beweiskräftiger erscheint mir sein Hinweis auf (Siebel zu) Pausan. 8, 10 νεβρὸς ἐὼν ἐάλων, ὅτ' ἐς Ἴλιον ἦν Ἀγαπήνωρ, wo der Apparat eine Reihe von unnötigen Konjekturen zeigt (ἦκ', ἦλθ' usw.). Eine kaum vertretbare philologische Crux bietet die Plutarchausgabe Zieglers zu *Al. Magn.* (1935) cap. 10 ὁ δὲ Φίλιππος αἰσθόμενος †όντα τὸν Ἀλέξανδρον εἰς τὸ δωματίον. Der Apparat verzeichnet nicht weniger als sechs zum Teil stark von der Überlieferung abweichende Konjekturen, deren älteste (ιόντα) auf Stephanus zurückgeht. Ich glaube, am besten folgt man auch hier der Überlieferung und übersetzt «als Ph. merkte, daß A. ins Haus sei». Diese Stelle erinnert übrigens an Marc. 2, 1 καὶ ἠκούσθη ὅτι εἰς οἶκόν ἐστιν (daneben ἐν οἴκῳ, Vulg. *in domo*; vgl. jedoch zur Vertauschung der Ortsbegriffe in hellenistischer Zeit Svennung *Pall.* 390 f. m. Lit.).

Auch in fast allen modernen Sprachen begegnet dynamisches «sein». Für das Romanische hat W. A. Baehrens *Komm. App. Probi* (1922) 125 auf span. *fuieron a Madrid* «sie kamen nach Madrid» hingewiesen. Überhaupt wird ja im Spanischen das Präteritum von *ir* «gehen» durch lat. *fui* ersetzt (s. Fr. Hanssen, *Span. Gr. auf Hist. Grundl.* [1910] 90). Im Französischen scheint die Redensart *il s'en fut* «er drückte (entfernte) sich» in der Umgangssprache geläufig zu sein (Sachs-Villatte s. v. *être*, Rubr. *F*); ausführlich handelt über den Gebrauch von *être* im Sinne von *aller* E. Littré, *Dict. de la langue française* I (1863) 1532, Sp. 2. Bezüglich des Englischen genüge ein Hinweis auf E. A. Bechtel, *S. Silviae Per.*, Diss. Chicago 1902, 110, der dort zu *Per. Aeth.* 9, 6 *quando Alexandriam ... fueram* bemerkt: *as in occasional colloquial English 'I had been to Alexandria'*; weitere Beispiele für dynamische Verwendung von *to be* bei G. Krüger, *Synt. d. engl. Spr.* 4 (1914) § 2261 f. Entsprechende schwedische Beispiele zitiert Löffstedt a. a. O. 172: *vi var till kyrkan, jag var hem ett slag*. Für das Deutsche können von den bei Grimm, *Deutsches Wb.* X 1 (1905) Sp. 265 ff., nr. 11 f. «sein mit Ortsbezeichnungen auf die frage wohin?» aufgeführten Belegen streng genommen¹⁰ nur solche mit dem dynamischen *esse* verglichen werden, bei denen Ergänzung eines Part. Perf. von gehen, kommen und dergleichen ausgeschlossen ist, zunächst also die Stellen, in denen

⁹ Doch mag durch das Nebeneinander von εἶναι : γίνεσθαι, παρ εἶναι : παραγίνεσθαι ein Bedeutungsausgleich eingetreten sein. – Übrigens muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß an den beiden Herodotstellen das ἀπόστολος ἦν (ἐγίνετο) einem ἀπεσταλμένος ἦν nahekommt, da ἀπόστολος in der Bedeutung «Gesandter» sich sonst nicht findet; vgl. Kittel, *Theol. Wb.* I 407 Anm. 6.

¹⁰ Denn bei einem deutschen Satz wie: «Ich war ins Geschäft», den Löffstadt ohne weiteres mit schwedischem *vi var till kyrkan* vergleicht, kann man sich ein Partizip «gegangen» hinzudenken, was im Schwedischen nicht der Fall ist («ich war in die Kirche gegangen» heißt dort: *jag hade gått till kyrkan*). – Nötig ist freilich die Ergänzung keineswegs. Nehmen

«sein» für «gehen, kommen, fahren», *nicht* für «gegangen, gekommen, gefahren sein» steht (a. a. O. Sp. 267 e; vgl. unten Anm. 19), weiterhin folgende (ebda. Buchstabe d angeführte) Zitate: «also rühmte sich Pythagoras: seine seele wäre anfänglich in einen pfauen gewest, hernach in Euphorbus, von dar in Homerus ... gefahren» (Lohenstein), «denn sie fürchten sich, und weren lieber über alle berg gewesen» (Luther), «ich weri gären zum bischoff gsin» (Platter).

II

Welches sind nun die *Gründe* für die Dynamisierung statischer Verba? Nach Löfstedt, *Per. Aeth.* 172 hat *esse* «durch den Zusammenhang sozusagen den Begriff der Bewegung angenommen»; durch eine Art Gedankenkontamination bezeichne das Verbum sowohl die Bewegung wie den Aufenthalt. Ganz allgemein sei es «von wesentlicher Bedeutung», «daß man zum Verbum ein Adverbial der Richtung fügte, wodurch sozusagen auch das erstere des Begriffs der Bewegung teilhaftig wurde» (a. a. O. 173). Daß weder die Bedeutung noch auch die Aktions-

wir z. B. das «Allerweltsverb» *haben*, so bedeutet der Ausdruck: «Jetzt hab' ichs» je nach dem Zusammenhang: «Jetzt begreif' (kapiere) ichs» (lat. *teneo*, wo bestimmt kein Verbum ergänzt werden kann) oder: «Jetzt hab' ichs gefunden» (*εὑρηκα*). «jetzt hab' ichs endlich erhalten»; bei der Frage: «Woher hast du dies?» müßte man beispielsweise ein «erhalten, bekommen, genommen, erfahren» hinzudenken, bei einer Frage: «Wohin hast du dies?» etwa ein «getan» oder «gelegt». Die Vielzahl der ergänzbaren Partizipien stellt meines Erachtens eher ein Indiz gegen die Ellipsentheorie dar, noch dazu wenn man bedenkt, daß solche Wendungen in der von grammatischen Reflexionen unbeeinflussten Umgangssprache beheimatet sind. Faßt man aber die Frage: «Wo hast du den Schlüssel hin?» als Kontamination zweier Gedanken auf (Wo hast du den Schlüssel, du hast ihn doch irgendwo hingelegt), so darf man wohl einen Satz: «Er ist in die Stadt» ähnlich beurteilen. Was wäre übrigens bei letzterer Redewendung zu ergänzen, wenn die 2. Vergangenheit von «gehen, fahren» u. ä. mit dem Hilfszeitwort *haben* gebildet würde?

Ähnliches Kopfzerbrechen verursachen die anderen deutschen Hilfszeitwörter (ebenfalls zumeist «Allerweltswörter»!). Soweit sie dynamisch gebraucht werden (ich kann, ich mag, ich will, ich soll, ich darf, ich muß, ich brauche nicht in die Stadt, ich lasse dich in die Stadt), tritt wohl die Mehrzahl der Forscher für Ellipse eines Infinitivs ein, so neuerdings, wenn auch stillschweigend, G. Bech, *Das semantische System der deutschen Modalwörter*, Travaux du cercle linguistique de Copenhague IV (1949) 3f. Auch hier vermag man Gründe gegen die Ellipse ins Feld zu führen; in einem Satz: «Ich lasse dich nicht in die Stadt» *kann* von einem mehr logisch als psychologisch eingestellten Sprecher ohne weiteres ein «gehen, ziehen, reisen» eingesetzt werden; wenn aber Mozart unterm 23. Dez. 1778 an das Bäsle schreibt: «Ich wäre sehr gerne nach Augsburg, das versichere ich Sie, allein der H. Reichsprälat hat mich nicht nach Augsburg gelassen», so beweist die Form «gelassen», daß der Schreiber an kein elliptisches Verbum gedacht hat. Ähnliche Sätze können aber von allen Modalwörtern gebildet werden: «Ich habe nicht hinaus gekonnt, gemocht, gewollt, gedurft, gemußt, gebraucht, ich hätte nicht hinaus gesollt». Doch ist hier, wie auch die Mundarten zeigen, der Sprachgebrauch nicht fest, und es bedürfte langwieriger Untersuchungen, um gesicherte Ergebnisse erzielen zu können. – Vgl. a. Anm. 19.

Für ähnliche Spracherscheinungen im Griechischen nimmt eine schwankende Haltung ein Schwyzer-Debrunner, *Griech. Grammatik* II (1950) 708¹; weiteres Material bei Kühner-Gerth 2, 563 d. Dort wird als lat. Parallele Cic. *Att.* 9, 1, 3 *deinde Arpinum volebamus* angeführt. Zu Aristophanes *Ran.* *ἐγὼ μὲν οὐκ εἰς τὸ βαλανεῖον βούλομαι* stellt J. B. Hofmann (*Gnomon* 9, 520) Cic. *Att.* 2, 8, 2 *inde cogito in Tusculanum, deinde Arpinum, Romam ad Kal. Iun.*, eine Konstruktion, die nach Ausweis des Thes. III 1470, 6ff. recht zahlreich auftritt. Ob allerdings durch Stellen wie *Poen.* 1419 *quando hinc ire cogitas Carthaginem* die Ellipse bei «infinitivlosem» *cogitare* bewiesen wird, erscheint fraglich. – Zur Diskussion der Ellipse im allgemeinen vgl. etwa Noreen-Pollak, *Wissenschaftl. Betr. d. Sprache* (1923) 275; H. Paul, *Prinzipien* § 221, K. Vossler, *Ges. Aufsätze* (1923) 162ff.

art eines Verbums absolut festliegt, sondern vom (Satz-)Zusammenhang abhängt, wird fast allgemein anerkannt¹¹. Dabei ist letzterer Begriff im weitesten Sinn, gleichsam als «Milieu» zu fassen; die (häufig perfektivierenden) Präverbien z. B. bilden ja nur *einen*, allerdings sehr wichtigen Sonderfall dieses Milieus. Auch die Diathesen und Personen spielen hier eine vielleicht unterschätzte Rolle, und schließlich verdienen Tempus und Modus des Verbums bei der Beurteilung der Aktionsart sowie in sonstiger semasiologischer Hinsicht wohl eine größere Beachtung, als ihnen bisher zuteil geworden ist¹². Wenn die Frage der Dynamisierung statischer Verba zur Debatte steht, erscheint mir aber Futur und Imperativ von besonderer Wichtigkeit.

Wenn nämlich ein Zustand noch nicht als gegenwärtig vorliegt, sondern zu einem zukünftigen Zeitpunkt erst eintreten soll, so «wird sich in unserer Vorstellung leicht der *Eintritt* des Zustandes vordrängen» (Pfister a. a. O. 33 mit Hinweis auf Pollak PBB 44, 108 «durch die Versetzung ins Futurum können durative Verba perfektiviert werden»), d. h. in unsere Terminologie übertragen: ein statisches Verb wird im Futur gerne dynamische Färbung annehmen. Zum Futur gehört aber in gewissem Sinn auch der Imperativ¹³ und imperativische Konjunktiv, insofern ja meist solche Dinge befohlen werden, die in der Gegenwart noch nicht vorhanden, sondern erst in der Zukunft von der beauftragten Person zu realisieren sind. Größtenteils jedoch erklären sich die in imperativischen Wendungen auftretenden Sonderbedeutungen aus einem anderen, freilich verwandten Gesichtspunkt. Rein logisch betrachtet könnte man nämlich nur aktualisierbare Befehle erteilen: das *Vorhandensein* eines Zustandes anordnen zu wollen, wäre aber demnach geradezu ein Widerspruch in sich selbst. Logisch ist nur entweder ein Befehl zum *Eintretenlassen*, zur Verwirklichung eines noch nicht vorhandenen oder ein solcher zur *Aufrechterhaltung* eines bereits eingetretenen Zustandes¹⁴.

¹¹ So spricht Sommer, Vgl. *Synt. d. Schulspr.*³ 54 von «Schattierungen, die hier am Verbum selbst nicht formell ausgedrückt werden und nur auf dem Zusammenhang mit der Gesamtaussage beruhen». Auch bei E. Hermann, *Die altgr. Tempora*, NAWG 1943, Phil. Kl. 15 werden wiederholt ähnliche Gedanken ausgesprochen: p. 589f. steht der «syntaktisch ausgedrückte oder in der Situation liegende Sachverhalt» im Gegensatz zum «kategorial eingeschlossenen Sachverhalt desselben Bedeutungsfeldes»; vgl. weiter 598ff., 608, 616f. – Für die Wichtigkeit der Unterscheidung der Personen findet man Beispiele a. a. O. 586 u., 594 o., 595 o. (Koschmieder), 598 o., 608 u. Besonders lehrreich für den gesamten Fragenkomplex: E. A. Meyer, *Ruhe und Richtung, Aktionsart und Satzlton im Neuhochochdeutschen* (1928). – Anregungen auch bei K. Haag, *Die Kraftstufen des Tuns im Denken und in der Sprache*, Wörter u. Sachen 1941/42, 139f.

¹² Siehe auch R. Pfister, *Z. Aspekt d. Verba d. Sehens b. Plaut.*, Diss. München 1936, 18; Siegert, *D. Synt. d. Tempora u. Modi d. ält. lat. Inschr.*, Diss. München 1939, 10; 18 A 29; 58 A 93.

¹³ Die nahe Verwandtschaft zwischen Fut. u. Imp. zeigt sich unter anderm auch in der Verwendung des Futurs im imperativisch-voluntativen Sinn; s. neuerdings E. Fraenkel, *Sprachl., bes. synt. Untersuchung d. kalv. lit. Katechism. d. Malcher Pietkiewicz von 1598* (1947) 38 mit Lit. – Vgl. a. E. Lerch, *Die Verwendung des roman. Futurums* (1919), zu Vossler, *Frankreichs Kultur u. Sprache*² (1929) 67 Anm. 2; Verf. a. a. O. 27 mit Lit.

¹⁴ *adesse*-Beispiele für den *Eintritt* der Handlung: Ov. *Fast.* 1, 7, 12 *pax, ades et toto mitis in orbe mane* «komm, Friede, und bleibe»; Liv. 2, 56, 9 *crastino die adeste* «findet euch morgen ein». – Für die *Fortdauer* eines Zustandes: Ter. *Hec.* 495 *quo abis? ades, mane, inquam*:

Werden trotzdem, gleichsam infolge einer Art von Systemzwang, derartige unlogische Imperative gebildet, so ändern in solchen Fällen die Verba nicht selten ihre Aktionsart (vgl. Pfister a. a. O. 37), ohne daß dies dem Sprechenden deutlich bewußt zu werden braucht. Eine Aufforderung «sei brav!» wird sich meist an solche wenden, die «böse» waren, und hat dann den Sinn von «werde brav!»; ist das ermahnte Kind im allgemeinen immer anständig gewesen, dann hat obiger Befehl die Bedeutung «bleibe nur weiterhin so brav!» Oder, um ein anders gelagertes Beispiel zu nennen: der Ausdruck «wir sind pünktlich da» kann einen Zustand meinen, der sich aus der vorausgegangenen Handlung des Ankommens ergeben hat, während die Befehlsform «seid pünktlich da!» zweifellos ein dynamisches Element enthält. Eine Umschreibung dieser Phrase mit «ankommen» macht durch das Gegenüber des Perfekts und des Präsens («wir sind pünktlich angekommen», aber «kommt pünktlich an!») die perfektische Aktionsart im ersten Fall sowie die ingressiv-perfektive Aktionsart beim Imperativ sozusagen augenscheinlich¹⁵.

Überblicken wir nach diesen Erwägungen das dazugehörige Material von *adesse*, so stellen wir folgendes fest: Eine *Futurform* mit Richtungsangabe «wohin» (von den *ad*-Belegen wird wiederum abgesehen) begegnet erst bei Stat. *Theb.* 8, 120 *si quando nefanda huc aderit coniunx* «wenn einst mein böses Weib vor dir erscheint». Später hat nur¹⁶ Apulejus noch zwei Belege mit auffallendem transitivem¹⁷ *adesse*: Met. 2, 10 *sed prima face cubiculum tuum adero* «beim ersten

quo abis? Laches sagt zu Phidippus, der ja noch anwesend ist: «bleib da, bleib, sag ich»; Sen. *Phaedr.* 1175 *ades parumper verbaque exaudi mea* «verziehe einen Augenblick»; Plaut. *Merc.* 568 *ausculta atque ades*, Men. 643 *audi atque ades* «so hör und paß gut auf»; Ter. *Andr.* 29 *Sosia, ades dum* «bleib mittlerweile da». Hierher gehören hauptsächlich Imperative, denen ein *dum* «so lange als, bis» folgt: Plaut. *Bacch.* 987 *ades, dum ego has (sc. litteras) perlego* «bleib da, bis ich diesen Brief durchlese»; Lucr. 1, 499 *ades, paucis dum versibus expediamus* «darum höre nun jetzt, wie in wenigen Versen ich zeige» (Diels); ähnlich Ov. *Pont.* 3, 3, 2 *ades, dum tibi quae vidi refero* u. a.

¹⁵ Unwahrscheinlich dünkt mich Hermanns a. a. O. 597 aufgestellte Behauptung: «Wenn ein Lautgebilde für zwei verschiedene Vorstellungen gebraucht wird, so sind es zwei Wörter.» Er unterscheidet u. a. zwei Verba «gehen», ein duratives (wandeln) und ein zirkuitives (weggehen). Letzteres soll in der Aufforderung «gehen wir!» vorliegen, die man etwa an ein stehen gebliebenes Kind richte. Aber hier erklärt sich die Änderung der «Zeitdauerart» eben aus der Befehlsform.

¹⁶ Bloß der *Form* nach gehört hierher Val. Fl. 3, 82 *optatos huc adfore credite Colchos*; der Inf. hat präsentische Bedeutung, cf. ed. P. Langen (a. 1896) zur Stelle; vgl. Glosse *adfore*: *adesse* und die weiteren Beispiele Thes. II 925, 65ff., wo Paul. Nol. *Carm.* 19, 298 zu streichen ist.

¹⁷ Eine dichterische, nach *adire*, *aggredi* usw. gebildete Konstruktion, die außerdem nur noch einmal auftritt: Itin. Alex. 38 *ubi amnem Pol<yt>metum adfuere*; s. auch C. F. W. Müller, *Synt. d. Nom. u. Acc. i. Lat.* (1908) 132; Löfstedt, *Synt.* I 187, der andere Beispiele auffälligen trans. Gebrauchs bei Apul. behandelt. – Trans. *advenire* Thes. I 831, 46ff. (nur dichterische Belege: Val. Fl. 2, 301; Stat. *Theb.* 1, 643; 5, 47!); Most (Titel Anm. 3) verzeichnet p. 27: *Bo(ceii vita)* 29 *quedam monialis quendam de monachis ... adveniens (sense of meet!)*; trans. *adstare* bei Paul. Nol. *Carm.* 18, 453 *qui prope caecatis oculis tua comminus adsto limina* (cf. Thes. I 953, 20 u. 51f.). Weitere mittelalterl. Belege bei Most a. a. O. 288 u. Index s. vv. *adcurro*, *adiuro*. – Verfehlt wäre es, bei der Erklärung dieser Konstruktion von einem ererbten transitiven Gebrauch des Simplex *esse* auszugehen zu wollen. Man glaubte einen solchen vor allem aus der Wendung *nugas esse* erschließen zu können; doch ist dieses *nugas* der Bedeutung und wahrscheinlich auch der Herkunft nach mit dem Adj. *nugax*

Fackelschein werd ich auf dein Zimmer kommen»; 5,5 *sorores ... scopulum istum aderunt* «d. Schw. werden nur zu bald zu diesem Felsen finden». Demgegenüber begegnet ein *hic adero* und dergleichen bereits seit Plautus und ziemlich häufig: *Amph.* 545; *Aul.* 274; *Bacch.* 47, 100; *Curc.* 207; *Epid.* 257, 272; *Most.* 383, 1077; *Persa* 89, 161, 446, 530; *Pseud.* 393; *Stich.* 441; *Truc.* 413, 474 (*istic codd.*); *Ter. Ad.* 293; *Andr.* 715; *Eun.* 891; *Haut.* 502; *Phorm.* 308, 1055. *hic*¹⁸ *adfuturum (adfore)*: *Plaut. Asin.* 398; *Epid.* 273; *Pers.* 91; *Truc.* 204; *Ter Haut.* 160, 176; *Pac. Trag.* 119. *ubi aderunt*: *Plaut. Persa* 560. *ibidem aderit*: *Pseud.* 948. *domi adero*: *Plaut. Cas.* 530; *Stich.* 66. *in agmine*: *Sall. Jug.* 85, 47. *omnibus locis*: *Verg. Aen.* 4, 386. *in provincia adfuturus videtur*: *Cic. Att.* 12, 27, 3. Aus späterer Zeit vgl. *Amm.* 23, 5, 19 *adereo ubique vobis*; *Vulg. Gen.* 4, 7 *statim in foribus peccatum aderit* «so lauert die Sünde vor der Thür» (*Kautzsch*). Auf den ersten Blick scheint dieser Tatbestand dem eingangs S. 183 Gesagten zu widersprechen. Jedoch es gilt zu bedenken, daß die meisten dieser statischen Futurbelege infolge lebhafter Vergegenwärtigung des einzutretenden Zustandes präsentisch wirken. Allein zwanzig der angeführten altlateinischen Stellen zeigen ein *iam*, wie *Plaut. Aul.* 274 *iam ego hic adero* «gleich bin ich wieder da». Oft bekräftigt ein beigefügtes *faxo* das Moment der Eile, z. B. *Persa* 161 *iam faxo hic aderunt* «die sind gleich zur Stelle, laß das meine Sorge sein». Vgl. etwa noch *Plaut. Amph.* 545 *prius tua opinione hic adero* «früher, als du glaubst, bin ich zurück», *Bacch.* 100 *propera, amabo: prius hic adero quam te amare desinam* mit Nachahmung des Wortspiels etwa «um unsrer Liebe willen, eile dich» «ich bin schneller hier, als meine Lieb' zu dir erkalten wird». Die Aufforderung zur Eile auch *Ter. Andr.* 715: *matura: iam inquam hic adero*. Denkt man sich den momentanen Aufenthaltsort und das vor-schwebende Ortsziel als zwei verschiedene Punkte graphisch dargestellt, so haben diese so lange das Bestreben, sich einander zu nähern, bis sie in einen Punkt zusammenfallen (Ruhepunkt des «Daseins»). In der Phantasie des Sprechenden kann dieser Punkt gegenüber der Wirklichkeit vorweggenommen werden; so auch *Plaut. Amph.* 969 *So. iam hic ero quom illic censebis esse me.* – *Ju. actutum huc redi.* Um seinem vermeintlichen Herrn *Amphitruo* zu gefallen, stellt *Sosia* die Sache so dar, als ob er fast schon so gut wie zurück wäre. Die zwischen Aufenthaltspunkt und Zielpunkt liegende zeitliche Differenz wird ignoriert, daher die statische Ausdrucksweise; *Jupiter* dagegen, der Interesse an einer schnellen Rückkehr heuchelt, stellt mit Absicht die zeitliche Differenz heraus, indem er eine dynamische Konstruktion gebraucht.

Was nun die dynamische *Befehlsform* betrifft, so tritt eine solche als imperativischer Konjunktiv schon bei *Plautus* auf: *Amph.* 976 *nunc tu divine huc fac adsis Sosia* «komm du jetzt her, Gott-Sosia». Später: *Pers. Sat.* 3,7 *ocius adsit*

identisch; vgl. *Delbrück, Synt.* III § 180; *G. Landgraf, ALL* 10, 225ff.; *W. Süss, Gnomon* 15 (1939) 221; *M. Niedermann, NJbb.* 29 (1912) 331; *J. B. Hofmann, IF* 59, 224.

¹⁸ Ein *iam ego inibi adero* gibt es trotz *Georges I*⁸ (1913) 648 bei *Pomponius* nicht; *Atell.* 66 ist überliefert: *iam ego † mihi adero; inibi*: *Lipsius; ibi* oder *hic*: *Thes. (Material)*. Vgl. *Ribbeck, Scaen. frg.* II³ (1898) 282.

huc aliquis. Carm. epigr. 250, 8 *adsis huc mihi* (sc. Silvine) *favens numenque reportes* «komm doch hierher mir zu helfen». Die Hauptmasse der Belege trifft jedoch die dichterische Formel *huc ades*, die seit Vergil nachzuweisen ist: *Ecl.* 7, 9 *ocius, inquit, huc ades, o Meliboe* «komm schnell her, M.» (vgl. *Schol. Verg. Bern.* *Ecl.* 7, 9 *huc ades*, idest *huc veni*; siehe z. B. *Verg. Georg.* 2, 7: *huc, pater o Lenae, veni*); *Ecl.* 2, 45; 9, 39; 9, 43; *Tib.* 2, 1, 35 *huc ades aspiraue mihi, dum carmine nostro redditur agricolis gratia caelitibus*; *Ov. Epist. Sapph.* 95 *huc ades inque sinus, formose, relabere nostros*; *Am.* 2, 12, 16; *Corn. Sev. frg.* 3; *Lucan.* 8, 103 *ades huc atque exige poenas* (unrichtig *Thes.* II 917, 47: *solus*); *Stat. Silv.* 2, 1, 227 *ades huc*; *Sil.* 11, 169 *huc, age, adeste* (Trennung der Formel durch *age* nur hier, Plural außerdem noch *Precat. herb.* 7: s. u.); Carm. epigr. 311, 3 (a. 402/3 p. Chr.) *h. a. ad Chr(ist)i fontem*. Als Gebetsruf an die Götter (cf. *Thes.* II 915, 44): *Tib.* 1, 7, 49 (sc. Osiris); 3, 10, 1 *h. a. et tenerae morbos expelle puellae, h. a., intonsa Phoebe superbe coma*; *Priap.* 80, 10 *h. a. et nervis, tente Priape, fave*; *Precat. herb.* 7 *huc huc* (vehuc *codd.*) *adeste cum vestris virtutibus* (sc. *potentes omnes herbae*); *Ov. Trist.* 5, 3, 43 (sc. Liber) *h. a. et casus releves, pulcherrime, nostros*; *Ov. Am.* 1, 6, 54 (sc. Borea) *h. a. et surdas flamine tunde foris*; 3, 2, 46 *h. a. et meus hic fac, dea, vincat amor*; *Vers. metr. Bass. gramm.* VI 255 *h. a., [o] Lycae*; *Sen. Oed.* 405 (sc. Bacche) *lucidum caeli decus, huc ades* (beachtlich die Stellung der Formel im Satz! Ein Synonym zu *h. a.*: 409 *huc adverte favens virgineum caput*); *Petron.* 133 *h. a. et Bacchi tutor Dryadumque voluptas, et timidas admitte preces*; *Sil.* 7, 78 *h. a., o regina deum, gens casta precamur*; *Stat. Silv.* 3, 1, 28 (sc. Hercules) *h. a. et genium templis nascentibus infer*; 3, 3, 3 (sc. Pietas) *huc vittata comam niveoque insignis amictu, / qualis adhuc praesens nullaue expulsa nocentum / fraude rudes populos atque aurea regna colebas, / mitibus exequiis ades* (auffällig die singuläre starke Zerreißung der Formel!); *Stat. Theb.* 1, 81 (sc. Tisiphone) *h. a. et totos in poenam ordire nepotes*. – Ein Beispiel in übertragener Bedeutung: *Manil.* 3, 36 *huc ades, o quicumque meis advertere coeptis aurem oculosque potes, veras et percipe voces* «richte deine Aufmerksamkeit hierher».

Die Gegenprobe rundet das gewonnene Bild ab. Imperativischer Konjunktiv in Verbindung mit einer Ortsruheangabe war nur in drei Fällen festzustellen: *Plaut. Pseud.* 181 *maniplatim mihi munerigeruli facite ante aedis iam hic adsint*; *Ter. Eun.* 506 *domi adsitis facite*; für *Pseud.* 181 und *Eun.* 506 gilt das oben über das statische Futur Gesagte. – Einen statischen Imperativ fand ich nur *Hor. Sat.* 1, 9, 38 *paullum hic ades* «leiste mir einen Augenblick hier (beim Tribunal) Beistand», wobei die übertragene Bedeutung des Verbuns hervorzuheben ist. – Ein Imp. Fut. von *adesse* tritt weder mit Ortsrichtung- noch mit Ortsruheangabe auf.

Abschließend sei noch folgendes bemerkt: Die von mir a. a. O. 58 Anm. 93 ausgesprochene Vermutung, daß Futur und Imperativ vielleicht überhaupt den Ausgangspunkt für die syntaktische Verschiebung von (*ad*)esse gebildet hätten, wird durch die vorliegende Untersuchung nicht eindeutig erwiesen. Doch glaube

ich gezeigt zu haben, daß das Futur und mehr noch der Imperativ einer Dynamisierung besonders leicht zugänglich sind¹⁹. Das liegt aber, wie wir gesehen haben, im Wesen der beiden Kategorien begründet. Spekulationen, die auf der Grundbedeutung der idg. $\sqrt{bh_2}$ basieren und die Verschiebung als vom Perfekt (s. Compennass, Glotta 5, 216) oder vom Futur II ausgehend betrachten (vgl. etwa Sjögren, *Zum Gebrauch d. Fut. i. Altlat.* 175), sind schon deshalb bedenklich, weil diese Spracherscheinung weit davon entfernt ist, sich nur im Rahmen der Verba des Seins zu halten. Wenn im Spanischen das Präteritum von *ir* durch *fui* ersetzt worden ist und wenn im Französischen sich die dynamische Verwendung von *être* auf das ebenfalls von lat. *fui* abgeleitete Passé simple beschränkt²⁰, so meines Erachtens deshalb, weil sowohl das span. *fui* wie das frz. *je fus ingressive* Aktionsart besitzen; frz. *il fut* wäre somit dem lat. *coepit esse* vergleichbar, das bei Cic. *Quinct.* 22 vorliegt, wo ich mit Mirmont-Humbert (s. o.) den Richtungskasus in *vadimonium* verteidigen möchte.

¹⁹ Unter diesem Gesichtspunkt betrachte ich auch die Feststellung bei Grimm a. a. O. Sp. 207 e, daß das Verbum «sein» mit «gehen, kommen» identisch sei «vorwiegend, doch nicht immer, mit bezug auf die zukunft». An Belegen werden dort unter anderm gegeben: «by norden den sunde dar licht en goet confers, de nortwart wesen wil ... unde also gy den sunt gepasset sint, wil gy wesen to Ghalwyn, so mote gy gan oestnortost» (mnd. seebuch 6, 7; man beachte die synonyme Verwendung von «wesen» und «gan»); «deste später muosen si sin nâch der gewerfte ûf den sê» (Wigalois 137, 30); «hi seide, hi wilde te Romen sijn ende von daen over meer» (Reinaert 3636); «mein mann wird bald nach hause seyn vom feld (Goethe). – Einen imperativischen Beleg verzeichnet Behaghel, *Deutsche Syntax* II, 179: sin bluot si ubar unsih (Otfried IV 24. 31). – Übrigens könnte die auffällig häufige Verbindung von Richtungsangaben mit Modalwörtern (vgl. Anm. 10) zum Teil aus der Tatsache erklärt werden, daß den meisten von ihnen futurischer Sinn anhaftet.

²⁰ Vgl. Littré a. a. O. und M. Regula, *Frz. Sprachlehre auf biogenetischer Grundlage* (1931) 229; in die mehrwortigen Flexionsformen könnte der dynamische Gebrauch durch Systemzwang gekommen sein.

Mitteilungen

Bei der Redaktion eingegangene Rezensionsexemplare

- Aristoteles, *Le arte de la retorica*. Tomo I. ed. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Arg.) 1951. 201 S.
- Aristoteles, *Die Schule des A*. Texte und Kommentare Heft VI, Lykon und Ariston von Keos, herausgegeben von F. Wehrli. Verlag Benno Schwabe & Co., Basel 1952. 67 S.
- Bardon, H., *La littérature Latine inconnue*. Tome I: L'époque républicaine. Verlag Klincksieck, Paris 1952. 382 S.
- Jean Bousquet, *Le trésor de Cyrene*. Ecole française d'Athènes, tome II: Topographie et architecture. Verlag de Boccard, Paris 1952. Textband 112 S. 51 Tafeln.
- P. Cloché, *La démocratie Athénienne*. Presses universitaires de France, Paris 1951. 432 S.
- P. Cloché, *Thèbes de Béotie, des origines à la conquête Romaine*. Bibl. de la Fac. de Phil. et lettres de Namur Fasc. 13, Publications des Facultés Universitaires, Namur 1952. 285 S.
- Corinth, the results of excavations*. Vol. II: The Theatre by R. Stillwell. Ed. American school of classic studies at Athens, Princetown N.Y. 1952. 141 S.
- Gaetano De Sanctis, *Studi di storia della storiografia greca*. La nuova Italia editrice, Firenze 1951. 196 S.
- Karl Deichgräber, *Der listensinnende Trug des Gottes*. Vier Themen des griechischen Denkens. Göttingen, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. 156 S.
- E. Delebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*. Etudes et commentaires X. Verlag Klincksieck, Paris 1951. 489 S.
- R. Hakamies, *Etude sur l'origine et l'évolution du diminutif latin et sa survie dans les langues Romanes*. Annales Acad. sci. Fennicae, ser. B. 711. Ed. Ac. Sci. Fennica, Helsinki 1951. 147 S.
- Wolfgang Kunkel, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*. Forschungen zum römischen Recht. Verlag Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1952. Bd. 4.
- Ivan M. Linforth, *Religion and drama in Oedipus at Colonus*. University of California Publications in Classical philology vol. 14, 4. University of California Press 1951. 191 S.
- F. Martinazzoli, *La «successione» di Marco Aurelio, Struttura e spirito del primo libro dei «pensieri»*. Adriatica editrice, Bari 1951. 211 S.
- W. A. Oldfather, *Contributions toward a bibliography of Epictetus*. A supplement edited by Marian Harman, with a preliminary list of Epictetus manuscripts by W. H. Friedrich and C. U. Faye. The university of Illinois Press, Urbana 1952. 177 S.
- Pytheas von Massalia*, collegit Hans Joachim Mette. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen von Lietzmann-Aland 173. Verlag W. de Gruyter, Berlin 1952. 52 S.
- Ph. Rank, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus*. Diss. Utrecht, Verlag van Gorcum & Comp. 1951.
- C. H. Roberts and E. G. Turner, *Catalogue of the Greek and latin papyri in the John Rylands library*. Manchester, vol. IV, documents of the Ptolemaic, Roman and Byzantine periods. Manchester at the university Press 1952. 211 S.
- S. I. Rudenko, *Der zweite Kurgan von Pasyryk*. Arbeitsergebnisse der Expedition des Instituts für Geschichte der materiellen Kultur der Akademie der Wissenschaften der UdSSR vom Jahre 1947. Vorläufiger Bericht, ins Deutsche übertragen von Ida Maria Görner. Gesellschaft für deutsch-sowjetische Freundschaft, Verlag Kultur und Fortschritt, Berlin 1951. 96 S. 29 Tafeln.
- T. A. Sinclair, *A history of Greek political thought*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1951. 317 S.
- Bruno Snell, *Der Aufbau der Sprache*. Claassen Verlag, Hamburg 1952. 219 S.
- Hans Rudolf Steiner, *Der Traum in der Aeneis*. Noctes Romanae 5. Verlag Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1952. 107 S.
- H. Wagenvoort, *Roman dynamism, studies in ancient Roman thought, language and custom*. B. Blackwell, Oxford 1947. 214 S.